مترجمہ

تحفۂ مرسلۂ عبد کلیل نذر حمد ست بہ بارگاہ رب جلیلے کہ
خود حمد خیر از اصدار حضرت اعلایش صدوری نتواند
یافت و شکر و سپاس نعماء بے انتہایش از تہیدستان
قسمت آباد وجود چنانکہ باید در وجود نمیتواند رسید
واجب الوجودے کہ صور علمیہ را بہ نفس رحمانی
حقایق اعیانی ساختہ و ورائے استار غیب بشعاشع انوار
وجود خود جلوہ ہستی و وجود بر خویش انداختہ اعیان اقتدار
کاملۂ خویش عیان برآورد و بحکم تنزل وجودی در مراتب
شہود متصف بصفت امکان در آورد ع اے
جلالت فرش عزت جاودان انداختہ * عکس نورت
تابشے در کن فکان انداختہ * کیست جان از عکس انوار
جمالت تابشے * چیست تن خاکی در و آب روان انداختہ
یک نظر کردہ خروشش از عالمی برخاستہ * تا سخن گفتہ غریوی

بندۂ کند زبان کا پیش کیا ہوا تحفۂ حمد اوس رب جلیل
کی بارگاہ مین نذر ہے جسکے بغیر نازل فرمائے حمد صادر ہی
نہین ہوسکتی اور جسکی بے انتہا نعمتون کا شکر ہم ایسے
قسمت آباد وجود کے مفلسون سے جیسا چاہیے ادا
ہو ہی نہین سکتا ایسا واجب الوجود کہ جس نے صور علمیہ کو
نفس رحمانی کے ظہور سے حقائق اعیانی بنایا اور پردہ ہای
غیب کے پس پشت سے انوار وجود کی روشنیون سے
اپنے اوپر تجلی وجودی فرما کر اپنی قدرت کاملہ سے اعیان
کو ظاہر کیا اور بحکم تنزل وجودی مراتب شہود مین انکو صفت
امکان سے موصوف کیا ع ای جلالت الخ یعنی تیری بزرگی نے
فرش عزت بچھایا اور تیری عکس نور نے عالم مین چمک پیدا کی روح
تیری انوار جمال کی ایک چمک ہی اور جسم آب و خاک کی بنا ہی جس مین تونے
روح ڈالی تو نے ایک نظر ڈالکر عالم مین شور مچا دیا اور ایک بات کہکر

درجهان انداخته ؛ از غیب الغیب ذات تجلی صفات خود
فرمود تا در مظاهر اسماء و صفات خود را بجلوه نمود و آئینه حق نمای
آدم بصیقلهٔ تکریم اتم بزدود تا آنچه در بساتین اسرار حقیقت
مفصل بود در وے مجمل نمود از نیجاست که آن تنزل اول
را بصفت خلق آدم علی الصورة بستود و خلاصهٔ روح و
روان بلکه جان و جهان آدم را به لولاک لما اظهرت
الربوبیة از همگنان فراتر ربود و درود نامحدود و دود معدود
نثار عالی حضرتے باد که او تعین اقدم و مظهر اتم اسم اعظم است
صلی اللہ علیہ وسلم و بر آل و اصحاب او که مکاشفان
اسرار حقیقت اند و عارفان معارف شریعت و طریقت
و بعد ازین مشهود رائے بیضا ضیائے اولی الابصار
و ذوی الخبرة والاعتبار میگرداند بندهٔ احقر علی انور ابن
من هو صاحب الکمالات الانسیة والحالات القدسیة
مولانا و ابینا و سیدنا حضرت شاه علی اکبر قلندر ابن من
هو متخلی عن صفات الناسوتیة و متحلی بسمات الجبروتیة واللاهوتیة
مفاد لفظ القلندر مولانا و مرشدنا شاه حیدر علی قلندر
نور اللہ ضریحه الاطهر و ذرهٔ ناچیز و قطرهٔ عزیز مهر درخشان
سپهر حقیقت و عمان پرجوش باطن شریعت المترقی
من حضیض البشریة الی ذروة العبودیة القطب الربانی
والغوث الصمدانی ثانی شیخ اکبر مولانا و مرشدنا و استاذنا
شاه تقی علی قلندر برّد اللہ مضجعه الاطهر که مقصود از تکریم و

عالم مین غلغلہ ڈال دیا، مرتبۂ غیب الغیب ذاتی سے تجلی
صفات فرما کر مظاہر اسماء و صفات مین اپنے آپکو اپنی آپ
پر ظاہر کیا اور آئینہ حق نمائے آدم کو اپنی عنایت کامل
کے صیقل سے ایسا صاف کیا کہ جو کچھ عالم حقیقت مین مفصل
تھا اوسمین مجملاً ظاہر ہوگیا اسی سبب سے اوس تنزل اول
کی تعریف مین فرمایا کہ آدم کو اپنی صورت پر پیدا کیا اور خلاصہ
روح و روان بلکہ جان و جہان آدم کو اس ارشاد سے کہ اگر
تو نہ ہوتا تو مین ربوبیت ظاہر نہ کرتا کل مخلوقات سے بالاتر
قرار دیا اور درود بے انتہا و بے شمار اون اعلیٰ حضرت پر نثار
ہو جو سب سے مقدم تعین اور اسم اعظم کے مظہر کامل ہین اللہ
کی رحمت و سلام اونپر اور اونکے آل و اصحاب پر جو مکاشفین
اسرار حقیقت و عارفین معارف شریعت و طریقت ہین اسکی
بعد بندهٔ احقر علی انور ابن صاحب کمالات انسیہ و حالات
قدسیہ مولانا و ابینا و سیدنا حضرت شاہ علی اکبر قلندر ابن
صاحب علامات جبروتی و لاہوتی و پاک از صفات ناسوتی
مفہوم لفظ قلندر مولانا و مرشدنا شاہ حیدر علی قلندر نور اللہ
ضریحہ الاطہر اور ذرۂ ناچیز مہر درخشان سپہر حقیقت و قطرۂ عزیز عمان
پرجوش باطن شریعت عارج از شریعت بمعارج عبودیت قطب ربانی
غوث صمدانی ثانی شیخ اکبر مولانا و مرشدنا و استاذنا
شاہ تقی علی قلندر برّد اللہ مضجعہ الاطہر ارباب بصیرت
و ارباب معرفت کی خدمت مین عرض کرتا ہے کہ حق تعالیٰ کا

تشریف وجود این نتیجۂ وجود آفریدگار عالم کہ آدم و بنی آدم
است معرفت ذات و صفات خود او تعالی ست چنانکہ
داؤد علیہ السلام پرسید یا رب لماذا خلقت الخلق
قال کنت کنزا مخفیا فاحببت ان اعرف فخلقت
الخلق و چون تخلیق آن بغرض تعریف خود است
پس معرفت حقیقی جز او درست نیاید اگرچہ ملک و جن
نیز شریک در تعبد بودند اما انسان است کہ در تحمل بار
امانت از جملہ کائنات ممتاز گشت و آئینہ حق نما آمد
لیکن تا نفس انسانی بکمال مرتبۂ صفا نہ رسد بہ آئینگی کے
رسد و این جز بسلوک بر جادۂ شریعت و طریقت دست
نہ دہد و پختگی این کار سبس تعلیم استاد کامل و مکمل بے تذکیر
و تذکار نیاید کہ غفلت سرمایۂ ہزاران حجاب افتادہ است
میداند آنکس کہ میدارد لاجرم فقیر گاہ گاہ از بعضی صدقا
مذاکرۂ علوم صوفیہ می دارد چنانچہ حسب دستور روزے
تقاہند و ز دولت مکالمت والا دودمان سلالۂ امجد و اعالی
بلند رتبت والا ہمت جان فطانت و روان فخامت
مولوی محمد صدر الدین خانصاحب بودم در اثنائی بیان
ذکر رسالۂ تحفۂ مرسلہ بر زبان گذشت متانت عبارت
و رشاقت اشارت آن صحیفۂ مکرمہ با این ہمہ کہ از فہم ہیچو
من نافہم منزہ است لیکن خانصاحب را بسبب حسن ظنی
کہ با من ہیچمدان دارند دست خواہش دراز و چشم فرمایش

آدم و بنی آدم کو پیدا کرنے اور بزرگی دینے سے اپنی ذات
و صفات کی معرفت مقصود ہی چنانچہ جب حضرت داؤد علیہ السلام
نے حضرت حق سے سوال کیا کہ خداوندا تو نے خلق کو کیون
پیدا کیا تو ارشاد ہوا کہ مین کنز مخفی تھا مین نے اپنا پہچانا
جانا پسند کیا لہذا خلق کو پیدا کیا چونکہ اسکی تخلیق سے غرض
حصول عرفان ہے اسلیے یہ انسان کے سوا اور کسی سے
ٹھیک نہین ہو سکتی اگرچہ جن و فرشتہ بھی عبادت مین
شریک ہین لیکن انسان ہی ایسا ہے جو بار امانت اوٹھا کر
تمام خلق سے ممتاز ہوکر آئینہ حق نما ہوا مگر جبتک نفس انسانی
کمال مرتبۂ صفا تک نہ پہونچے آئینہ کب ہو سکتا ہی اور یہ بلا
سلوک راہ شریعت و طریقت حاصل نہین ہو سکتا اور اسمین
پختگی استاد کامل و مکمل کی تعلیم کے بعد بغیر ذکر اور گفتگو کی
نہین آسکتی کیونکہ غفلت سے ہزارون حجاب پیدا ہو جاتے
ہین اس امر کو وہی جانتا ہے جو رکھتا ہی لہذا فقیر بھی کبھی
کبھی اپنے بعض دوستون سے علوم صوفیہ کے متعلق گفتگو
کرتا رہتا ہی چنانچہ حسب دستور ایک روز مین والا دودمان
سلالۂ امجد و اعالی بلند رتبت والا ہمت جان فطانت و روان
فخامت مولوی محمد صدر الدین خانصاحب سے باتین کر رہا تھا
اثنائے بیان مین رسالہ تحفۂ مرسلہ کا ذکر آگیا باوجودیکہ اس کتاب
کی خوبی عبارت اور لطف اشارت مجھ ایسے نافہم کی سمجھ سے
اعلیٰ ہے مگر خانصاحب نے بوجہ اپنی حسن ظن کے مجھے فرمائش کی

بازگردید که این عروس رعنا را بشرح و ترجمهٔ فارسی
هر صفت کرده برآرم تا مشتاقان دیده بر در را جلوهٔ
باشد هوش ربا و کرشمه بود دلخواه و خود نیز باین وجه صفح و
اعراض ازین امر جسیم مناسب نفهمیدم که سخنان حقیقت
داعی شوق و باعث طلب در باطن طالبان مستور
پدید آورند و شرر آتش محبت در دل صدیقان مشتعل گردانند
فقبلت بالسمع والطاعة وان کنت قلیل الکبا عة
والبضاعة و هرچند سودا سے ہیچمدیث در سر
نیست که نیست اما ظاهر است که دست طلب طالب
بدامن مقصود نرسد آرے سه سر نغم عشق بوالهوس
را ندهند + سوز دل پروانه مگس را ندهند + عمرے باید که
یار آید بکنار + این دولت سرمد همه کس را ندهند + چون
توان دانست که قفل در سعادت بکدام کلید کشاده شود
اما این شرح را ذخیرهٔ سعادت دارین خود انگاشتم که
نگاشتم و نامش الدرة الملتقة فی شرح تحفة المرسلة
گذاشتم امید از واهب بے منت آنکه بنان و بیان مرا
از خطا و خلل و سهو و زلل مصئون دارد و اسرار غیب
بر دلم کشاید وهو حسبنا وعلیه توکلنا

کہ اس عروس زیبا کو لباس و زیور ترجمہ و شرح فارسی
سے آراستہ کروں جس سے مشتاقان منتظر کیلیے اوسکا جلوہ
جلوۂ ہوش ربا اور اوسکا کرشمہ نقد دلخواہ ہوجائے اور مین نے
بھی اس امر عظیم سے سرتابی اسلیے مناسب نہین سمجھی کہ حقیقت
کی باتین طالبین کے قلوب مین طلب برانگیختہ اور شوق
پیدا کر دیتی ہین اور آتش محبت صادقین کی قلوب مین
مشتعل کر دیتی ہین لہذا مین نے باوجود کم مائگی اس خدمت
کو بخوشی قبول کر لیا اگرچہ قیل و قال کا شوق سب ہی کو
ہوتا ہے لیکن یہ ظاہر ہی کہ ہر طالب کا دست طلب دامن مقصود
تک نہین پہونچتا سه سر بار غم عشق الہوس کا غم کبھی کسی
گرفتار ہوا و ہوس کو نہین دیا جاتا اور نہ پروانہ کا سوز قلبی
مکھی کو دیا جاتا ہی + ایک مدت معشوق کی ملنے کو چاہیے + یہ
دولت سرمد ہر شخص کو نہین دیجاتی + اگرچہ یہ نہین معلوم کہ
باب سعادت کا قفل کس کنجی سے کھلتا ہی مگر مین نے اس شرح
کو اپنے لیے سعادت دارین کا ذخیرہ سمجھکر لکھا اور اس کا نام
الدرة الملتقة فی شرح تحفة المرسلة رکھا بخشندۂ بے منت سے
امید ہی کہ میری قلم و بیان کو خطا و خلل و سہو و زلل سے محفوظ رکھے
اسرار غیبیہ میرے دل پر کھول دے ہمکو کافی وہ ہی اور اوسی پر ہمارا اعتماد و بھروسہ

قوله قدس سره بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله

اقول ابتدا کتاب بعد تیمن بہ بسملہ از حمد رب الارباب
ابتدا است بر سنت الٰهیه و سنت سنیهٔ نبویه یا اما اول لیس

مین کہتا ہون کہ کتاب کی ابتدا بعد حصول برکت بسملہ خدا کی
حمد سے یہ طریقۂ آلٰہیہ و سنت نبویہ کی موافق ہی طریقۂ آلٰہیہ کیون موافق ہی

کلام الٰہی کہ مرتب و منتظم باین ترتیب است مشروع ست
بحمد له و بسمله ثانی اولی ست و اولی ثانی ولیکن ثانی
پس گو عیان ست مگر پنہان تا نکہ در حدیث آمده کہ
ہر کلامیکہ در و بسملہ و حمد نیاورده شود آن بے برکت
است رواه ابو ہریرة اگر گوئی کہ بعضے شراح بخاری
گفتہ اند کہ در صحت حدیث مقالات اند کہ صلاحیت احتجاج
باز نگذاشتہ اند گوئیم کہ حدیث بر دو نہج آمده باللفظ و المعنی
جمیعًا و بالمعنی فقط و این حدیث از قبیل ثانی است
چہ کہ نووی در اول شرح صحیح مسلم ذکر کرده است کہ انما
بدأ بحدیث ابی ہریرة کل امر ذی بال لم یبدأ
بحمد الله و فی روایة ببسم الله فہو ابتر انتہی و وجہ
توفیق میان روایتین کہ شارح تہذیب آنرا سہوًا او
غالب اتجوزًا اعتبار کرده است بحدیثین بر عارف
خبیر پوشیده نیست پس معنی آنکہ حمد مع تمام افرادش از
ہر حامد بر ہر محمود کہ بود راجع بحق است و مخصوص بذات
اقدس وے

سه
حمد را با تو نسبتے ست درست
بر در ہر کہ رفت آن در تست

چرا کہ بخشنده نعمت
عرفان خود کہ فوق جمیع نعمات و تمامہ جملہ خیرات است
اوست پس ہمہ از وست و بر وجہ آنکہ ہمہ اوست ع
الا کل شیء ما خلا الله باطل

سه
عقل را اثبات وحدت خیره میگردد چرا
آنچہ جز ہستی ست ہیچ و آنچہ جز حق

کہ کلام اللہ اسی ترتیب سے مرتب و منتظم ہے یعنی الحمد للہ و بسم اللہ
سے شروع کیا گیا ہے اور درحقیقت الحمد للہ بسم اللہ ہے اور بسم اللہ الحمد للہ
روسے سنت نبویہ کے موافق ہونا اگرچہ ظاہر ہے مگر پھر بھی
جاننا چاہیے کہ حدیث شریف مین آیا ہے کہ جو بات الحمد للہ و
بسم اللہ سے شروع نہ کیجاوے وہ بے برکت ہے اس حدیث کو
حضرت ابوہریرہ نے روایت کیا ہے اگر یہ کہا جاوے کہ بعض
شراح بخاری شریف کا قول ہے کہ اس حدیث کی صحت مین
گفتگو ہے اور یہ حجت کے قابل نہین اسکا جواب یہ ہے کہ حدیث
دو طرح پر ہے ایا الفاظ و معانی دونونکے ساتھ دوسرے صرف
الفاظ کے ساتھ تو یہ حدیث دوسری قسم سے ہے کیونکہ امام نووی نے
شروع شرح صحیح مسلم مین لکھا ہے کہ حدیث ابی ہریرہ سے ابتدا کیگئی
جو یہ ہے کہ جو امر شاندار اللہ کی حمد سے شروع نہ کیا جاوے اور یہ روایت سے
اللہ کے نام سے نہ شروع کیا جاوے وہ ابتر ہے انتہی اور ان روایتون مین
موافقت جسکو شارح تہذیب نے سہوًا بلکہ قصدًا دونون حدیثون پر
اعتبار کیا ہے عارف باخبر پر مخفی نہین غرضکہ معنے یہ ہوے کہ حمد مع
اپنے تمام افراد کے ہر حامد سے جس محمود پر بھی ہو حق ہی کی طرف راجع ہے
اور اوسکی ذات سے مخصوص ہوگی

سه
حمد کو تیرے ساتھ ایک ٹھیک نسبت ہے
جس دروازے پر جاوے وہ تیرا ہی دروازہ ہوگا

کیونکہ وہی اپنی نعمت
عرفان کا بخشنے والا ہے جو تمام نعمتون اور خوبیون سے بڑھکر ہے پس سب اوسی سے
اور اوسیکے لیے ہے جس طرح سب وہی ہے ع ہر چیز سوائے خدا کے باطل ہے

سه
عقل اثبات وحدت مین سخت پریشان سی ہے کہ ہستی حقیقی کے سوا ہر چیز معدوم و حق کے

باطل است و قطع نظر ازین وجود حمد وے سبحانہ بر ذات
کامل الصفات خود ش در کلام مجید بہ ثبت آیات و اظہار
کمالات و افاضۂ آلاء و اسباغ نعمائے عظیم باقی و
ثابت است و با وصف این نیز امر کردہ عباد را بہ ثناو تحمید
و شکر نعم غیر عدیدہ خود پس واجب شد امتثال امور ان
و دبان بہ اظہار صفت کاملہ اش کشودن تا حمد جامع شکر
باشد و شکر جامع حمد کہ ہمین مرتبہ جامع حمد اعلیٰ مراتب
حمد است پس می فرماید

ہر چیز باطل ہے علاوہ اس کے خود حق تعالیٰ نے کلام اللہ
مین جہان اپنے کمالات کا اظہار اور نعمتون کے دینے کا ذکر
فرمایا ہے خود اپنی حمد آپ کی ہی اور پھر بندون کو بھی حمد
اور شکر کرنے کا حکم دیا ہے جس کی تعمیل ہر شخص پر ضروری
ہے کہ خدا کی حمد کرے اور اس کی صفات کاملہ بیان
کرے تا کہ حمد جامع شکر ہوا ور شکر جامع حمد اور حمد کا
یہی مرتبہ جامعہ تمام حمدون سے اعلیٰ شمار کیا جاتا ہے
چنانچہ فرماتے ہین

قولہ ربّ العالمین

اقول یعنی خدائیکہ پروردگار عالم و عالمیان ست
ربّ بالفتح و تشدید با خداوند و پروردگار و ارباب جمع
صیغہ صفت مشبہ است بمعنی اسم فاعل۔ اے پرورندہ
و ثابت کنندہ متضمن معنی واجب الوجود کہ او ثابت و
لازوال ست و لبوئے او باشد استناد عالم و متجددات
آن لانہ قیوم لہا یا بمعنی مالک و متصرف و مصلح امور
ماخوذ از رَبَّ الْاَمْرَ اَیْ اَصْلَحَہٗ یا مصدر رو اشتہ شود
مبالغۃً کالعدل و بہ ترتیب رسانیدن شی بسوے
کمال او ست شیئًا فشیئًا خلاصہ این کہ رب در کلام
عرب بر چند معنی آمدہ است و ہمہ درین جا مناسبت دارند
اول مالک و مالکیت او تعالیٰ ہمہ عوالم را ظاہر است
زیرا کہ ہر چیز چون مخلوق او ست مملوک او نیز ہست دوم
حد

مین کہتا ہون یعنی خدا تمام عالم کا پروردگار ہے ربّ
بفتح را و تشدید با بمعنی خداوند پروردگار ارباب اس کی
جمع ہے یہ صفت مشبہ کا صیغہ ہے اسم فاعل کے معنے مین
یعنی پالنے والا اور ثابت کرنے والا جو واجب الوجود کے
معنے کو شامل ہے کہ وہ ثابت اور لازوال ہے اور عالم و
اہل عالم کی نسبت اس کی طرف ہے اسلیے کہ وہی عالم کا قائم
رکھنے والا ہے اور اگر مالک اور متصرف اور مصلح امور کے معنے مین ہو تو
وہ ربّ الامر سے ماخوذ ہوگا یعنی کام ٹھیک کر نیوالا یا مصدر مبالغۃً مانا جائے
جیسے عدل اور ترتیب کہتے ہین شی کو رفتہ رفتہ درجہ کمال پر پہونچانا خلاصہ یہ
رب کلام عرب مین کئی معنون مین مستعمل ہے اور سب معانی یہان درست
ہوتے ہین اول مالک اور اللہ تعالیٰ کا تمام عوالم کا مالک ہونا ظاہر ہے
اسلیے کہ ہر چیز جب اسکی مخلوق ہے تو مملوک بھی اسی کی ہے دوسرے موجد

یعنی خالق و با این معنی نیز مناسب مقام حمد است
بلکہ خالقیت او مستلزم اتم محامد است کہ نعمتہاے او
قبل استحقاق بہ مردم رسیدہ اند سوم سید یعنی سردار فرقہ
و ہمین معنی رب النوع گفتہ میشود در حقیقت علو رتبہ است
و آن نیز مستدعی اعلی محامد است چہارم مربی یعنی اصلاح
کنندہ امور و رسانندہ ہر چیز باعلے مراتب او و تربیت
بر دو قسم است قسمی آنکہ مخصوص چیز برا براے نفع خود
پرورد تا آن چیز بکار او آید و این قسم تربیت شان
مخلوقات ست کہ پابند اغراض و حاجات خود اند و قسمی
دیگر این کہ برای فائدہ آن چیز او را پرورش نمایند و
ہمین ست شان خالق تعالی و از ینجا دانستہ شد کہ
رب العالمین اکمل صفات او تعالی است و از ابتدائے ظہور
نور وجود تا انتہائے وصول ہر کس بمیعاد خود در حیطہ
این اسم اعظم است و ہر نسبتی و علاقہ کہ در و قائم است
پرتو نور مبارک این اسم دارد و لہٰذا بعد اسم اللہ این اسم
را در مقام حمد آرند زیرا کہ اللہ دال است بر کمال و تمام
و این اسم بر ما فوق التمام و الکمال و ممکن لذاتہ کہ ہر دو
طرف وجود و عدم او برابر است و بایجاد حق موجود میشود
پس انچہ ازین قسم موجود شدہ است یا خواہد بود آن را
عالم گویند و عالم مشتق از علامت است و این را عالم
ازان گویند کہ علامت اسماء و صفات الٰہیست کہ ہر فرد

یعنی خالق یہ معنی بھی حمد کے مناسب ہین بلکہ اسکی خالقیت
مستلزم تمام محامد کو ہی کہ اوسکی نعمتیں استحقاق کے قبل مخلوق کو
حاصل ہوئین تیسرے سید یعنی سرگروہ اور اسی معنی ہین رب النوع
آیا ہی اور حقیقت مرتبہ عالی ہی اور یہ بھی تمام محامد کو مستدعی ہے
چوتھے مربی یعنی امور کی اصلاح کرنے والا اور ہر چیز کو اعلی مرتبہ
پہونچانے والا اور تربیت کی دو قسمین ہین پہلے یہ کہ کسی مخصوص
شئے کو اپنے نفع کے لیے پرورش کرے تا کہ وہ اوسکے کام مین آوے
ایسی تربیت مخلوقات کی شان ہے جو اپنی اغراض اور حاجات
کے پابند ہوتی ہین دوسری یہ کہ اوس شی کے فائدہ کی لیے اوس کو
پرورش کرین اور یہ اللہ تعالی کی شان ہی اس سے معلوم ہوا کہ
رب العالمین حق کی صفات مین سب سے زیادہ کامل صفت ہے
اور ابتدائے ظہور نور وجود سے انتہائے وصول تا ہر شخص اپنی
میعاد مین اس اسم اعظم کے احاطہ اقتدار مین ہے اور جو نسبت و
علاقہ کہ اوسمین قائم ہے وہ اس اسم کی نور مبارک کا پرتو ہے
اسی واسطے اسم اللہ کے بعد اس اسم کو مقام حمد مین لاتے ہین
کیونکہ لفظ اللہ تمام اوصاف کمال پر دلالت کرتا ہی اور یہ اسم
ما فوق التمام الکمال پر اور ممکن لذاتہ اوسی کو کہتے ہین جسکی اطراف وجود
اور عدم یہ برابر ہون اور حق کی ایجاد سے موجود ہو تو جو کچھ ایسا
موجود ہوگا اوسکو عالم کہینگے اور عالم مشتق علامت سے ہے
اسکو عالم اس لیے کہتے ہین کہ وہ اسماء و صفات الٰہی کی علامت ہے
جس کا ہر فرد کسی اسم و صفت کا مظہر ہے اور چونکہ افراد عالم کا ہر فرد

ازان مظہر اسمے و صفتے ست و چون ہر فردے از افراد
عالم مظہر اسمے خاص است از اسمائے او تعالی لاجرم
عوالم غیر متناہی باشند و فی انوار التنزیل العالم اسم لما
یعلم بہ کالخاتم والقالب فیما یعلم بہ الصانع
وھو کل ما سواہ من الجواھر والاعراض فانھا
لامکانھا وافتقارھا الی مؤثر واجب لذاتہ
تدل علی وجودہ وانما یشتمل ما تحتہ من الاجناس
المختلفۃ و در جامع الاصول است کہ العالم ھو الظل
الثانی ولیس الا وجود الحق الظاھر بصور الممکنات
کلھا فلظھورہ بتعیناتھا سمی باسم السوی والغیر
باعتبار اضافتہ الی الممکنات اذ لا وجود للممکن
الا بمجرد ھذہ النسبۃ والا فالوجود عین الحق
والممکنات ثابتۃ علی عدمیتھا فی علم الحق وھی
شیونہا الذاتیۃ فالعالم صورۃ الحق والحق
ھویۃ العالم و روحہ وھذہ التعینات فی الوجود
الواحد احکام اسمہ الظاھر الذی ھو مجلی لاسمہ
الباطن انتہی و در لطایف الاعلام فی اشارات اہل الالہام
است کہ عالم اسم است بہر ما سوائے حق عز و جل و این
بر این صیغہ است چراکہ اسمیست برائے اینکہ دانستہ شود
شئی بدو چنانکہ خاتم اسم است برائے ما یختم بہ الشیء
ہمچنین عالم اسم است برائے ما یعلم بہ و این از آنکہ

اسمائے الٰہی سے ایک اسم خاص کا مظہر ہے اور اسماء و صفات
الٰہی غیر متناہی ہین لہذا عوالم بھی غیر متناہی ہون گے۔
انوار التنزیل مین ہے کہ عالم اوس کو کہتے ہین جس سے کچھ جانا
جائے جیسے خاتم اور قالب جس سے بنانے والے کا علم ہوتا ہی اور
عالم نام ہی ماسوائے حق جواہر اور اعراض کا پس عالم بسبب اپنی ممکن
ہونے اور موثر واجب لذاتہ کی طرف محتاج ہونے کے واجب لذاتہ
کے وجود پر دلالت کرتا ہی اور اپنی ماتحت اجناس مختلفہ کو
شامل ہے اور جامع الاصول مین ہے کہ عالم ظل ثانی
ہے جو بجز وجود حق کے کہ بصور جملہ ممکنات ظاہر ہے کچھ نہین
ہے تو تعینات عالم مین حق کے ظاہر ہونے کے سبب نیز
باعتبار اوس کی اضافت الی الممکنات کے عالم کا ماسوا اور
غیر نام رکھا گیا کیونکہ ممکن کا کوئی وجود اس نسبت کے سوا
نہین ہے ورنہ وجود تو عین حق ہی اور ممکنات علم حق مین
اپنی عدمیت پر ثابت ہین جو اوس کے شیون ذاتیہ ہین تو
عالم صورت حق ہی اور حق ہویت و روح عالم اور یہ تعینات
وجود واحد مین اوس کے اسم ظاہر کے جو اوس کے اسم
باطن کا مجلی ہے احکام ہین انتہی اور لطائف الاعلام فی اشارات
اہل الالہام مین ہے کہ عالم ماسوائے حق کا نام ہی اور یہ اسی
صیغے پر ہے کیونکہ یہ اوس چیز کا نام ہے جس سے شئے
جانی جائے جس طرح خاتم وہ چیز ہے جس سے کسی شئی پر مہر کی جائے
ایسے ہی عالم وہ ہے جس سے کسی شئی کا علم ہو اور یہ اس لیے کہ

علامتی ست دالہ بر موجد خود و حقیقت وجود مقید
بصفات ممکنات ولہذا اطلاق کردہ میشود بر وکہ سوائے
حق است و او بہ نسبت حق کالظل باشد و شیٔ زائد
نہ باشد بر حقایق معلومہ حق تعالی و نہ متصف بوجود
ثانی پس جمیع کاینات نباشند الا حقایق معلومہ او
سبحانہ کہ متجلی شدند از باطن حق بظاہر وے و مراد
از تجلی حق ظہور ویست باحکام معلومات چراکہ بطون
آنہا ذاتیست پس او تعالی ظاہر است در ظاہر و باطن
ازانہا و ظہورش باعتبار تجلی ویست در اعیان آنہا
و بطون باعتبار غیبت ذاتہ التی لا یصح ادراکہا
تعبیر جاتہ پس او تعالی ظاہر است در ہر مفہوم و باطن
باشد از جملہ فہوم مگر از فہم کسیکہ بگفت کہ عالم صورت
حق است و او ہویت او پس این تقیدات و تعددات
در وجود واحد ہمانا احکام اسم ظاہر اند بحیثیت آنکہ ظاہر
حق متجلی ست برای باطن وی پس احکام ظہور متعدد میگردانند
اطلاق وحدت بطون را وہمان احکام مسمی اند
قوابل واللہ اعلم

وہ ایک علامت ہے جو اپنے بنانے والے نیز اوس وجود
کی حقیقت پر جو صفات ممکنات کے ساتھ مقید ہے
دلالت کرتی ہے اسی لیے عالم پر ماسوائے حق کا اطلاق
کیا جاتا ہے اور اوس کی نسبت حق سے سایہ کی طرح ہے
اور وہ حقائق معلومہ حق پر کوئی زائد چیز نہین اور نہ کوئی
دوسرا وجود رکھتی ہے پس تمام کائنات حقائق معلومہ حق
کے سوا اور کچھ نہین ہین جو باطن حق سے اوس کے ظاہر
مین متجلّی ہوے اور تجلی حق سے مراد حق کا ظہور ہے احکام
معلومات کے ساتھ کیونکہ اون کا بطون ذاتی ہے پس حق تعالے
بہ ظاہر و باطن اون احکام معلومات سے ظاہر ہے اور اسکا ظہور
باعتبار اوسکی تجلی کے ہے اون اعیان معلومات مین اور بطون
باعتبار غیبت اوسکی ذات کے جسکا ادراک تعبیر اوسکی ذات کی صحیح
نہین
تو حق ہی ہر مفہوم مین ظاہر ہے اور تمام فہموں سے پوشیدہ ہے بجز اوسکے
جس نے کہا کہ عالم صورت حق ہے اور حق اوسکی ہویت پس وجود
واحد مین یہ تقییدات و تعددات اسم ظاہر کے احکام ہین اسطرح کہ حق
کا ظاہر اوسکی باطن کیلیے متجلی ہے پس احکام ظہور وحدت بطون کے اطلاق
کو متعدد کر دیتے ہین اور انھین احکام کا نام قوابل ہے واللہ اعلم

قولہ والعاقبة للمتخلّی عن الکونین

اقول درستگاری و انجام محمود کہ بہر زندانیان
ابتلا باید بہر تخلیہ گیرندہ از کونین است و این اشارہ
بہ مقام صوفیست کہ جذبہ عنایت قدیمہ او را ازکلی

مین کہتا ہون کہ نجات اور نیک انجام جو اسیران بلا کو درکار
ہے اون لوگون کے لیے ہے جنھون نے کونین سے تخلیہ اختیار کیا ہے
اس سے صوفی کے مقام عالی کیطرف اشارہ ہے جسے جاذبہ عنایت حق نے بالکل

ازخودی خود انتزاع کردہ است وحجاب خلق و
انانیت از نظر شہود برداشتہ لاجرم در اتیان طاعت
وصادر خیرات خود را وخلق را درمیان نہ بیند واز
اطلاع نظر خلق مامون باشد بہ اخفاء اعمال وستر احوال
مقید نبود اگر مصلحت وقت در اظہار طاعت بیند
اظہار کند ورنہ اخفا کند پس ملامتیہ مخلِصان اند بکسر لام
وصوفیہ مخلَصان بفتح لام انا اخلصناھم بخالصۃ
وصف حال ایشانست جامی میفرماید ؎ صوفی
آنست کہ از خود رستست ٭ از نکو جستہ واز بد
رستست ٭ بند ہستی وز ہستی سادہ ٭ زادہ کون و
زکون آزادہ ٭ وچون سنت الٰہیہ جاریست بر عایت
تناسب میان فاعل ومنفعل وحق سبحانہ درغایت
تنزہ است وخلق درغایت تعلق حاجت گردید بتوسل
متوسطے جامع کہ ازجہت تنزہ استفاضہ کند وبرجہت
تعلق افاضہ نماید وافضل وسائل صلوٰۃ ست لاجرم
مصنف توسل جست از صلوٰۃ مابین آنحضرت ورب خود فرمود

اوس کی خودی سی علیحدہ کردیا ہو اور حجاب خلق وانانیت
اوسکی نظر سے اوٹھا دیا ہو وہ طاعت اختیار کرنی اور خیرات کی صدور
میں اپنی کو یا کسی کو درمیان مین نہ دیکھی اور اطلاع نظر خلق سی بیخوف ہو
اور اعمال واحوال چھپانی کا مقید نہو اگر مصلحت وقت عبادت کا
اظہار مناسب جانی ظاہر کردی ورنہ پوشیدہ رکھی پس ملامتیہ مخلِص ہین
بکسر لام یعنی اہل خلوص اور صوفیہ مخلَص ہین بفتح لام یعنی خالص آزاد
انا اخلصناھم بخالصۃ صوفیہ ہی کی تعریف مین ہی جامی فرماتے
ہین کہ ؎ صوفی وہ ہی جو ازخود رستہ ہو ٭ وہ اچھائی اور برائی
دونون سی علیحدہ ہی ٭ قید ہستی مین گرفتار اور خیال ہستی سے
علیحدہ ہی ٭ عالم مین پیدا ہوا ہی مگر عالم سی آزاد ہی ٭ چونکہ طریقہ
الٰہیہ فاعل اور منفعل میں انتہائی مناسبت ہونے پر جاری
ہے اور حق انتہائے تنزہ مین ہی اور خلق انتہائے تعلق مین
ایسی صورت مین ایسے درمیانی شخص کے توسل کی ضرورت
پڑی جو جامع ہو یعنی حق سے استفاضہ کرکی خلق پر افاضہ
کرے اور بہترین وسیلہ صلوٰۃ ہے اسی لیے مصنف نے
صلوٰۃ کو آنحضرت صلعم اور حق کے درمیان توسل کرکے فرمایا

قولہ والصلوٰۃ والسلام علیٰ مظہر الاتم محمد والہ وصحبہ اجمعین

اقول یعنی رحمت کاملہ وسلامتی از آفات تعلقات
بر مظہر اتم محمد صلی اللہ علیہ وسلم وبرآل ویاران وی باد
باید دانست کہ مظہریت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
ازانست کہ او اول تعین حقیقت مطلقہ است کہ

مین کہتا ہون یعنی رحمت کاملہ اور آفات تعلقات سے
سلامتی مظہر اتم آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور اون کی اولاد
اور اصحاب سب پر ہو واضح ہو کہ آنحضرت صلعم کی مظہریت
اس لیے ہے کہ وہ حقیقت مطلقہ کا تعین اول ہین

لہ یعنی [illegible] از خود وارستہ [illegible] ۱۲

بعد از ان ہر چہ ہست و باشد تفصیل آن خواہد بود
یا از انکہ حقیقت آنحضرت ظہور استوائے حقیقت اسم جلیلہ
جل مجدہ است و این خاص از لفظ مظہر مستفاد میشود
کہ آن مرتبہ ظہور از آغاز خود کامل تر باشد کہ نہ ظلے
دارد و نہ ظلالے بلکہ ظلال و انعکاس ہمہ بعد ازین ظہور
و این تاویل با حقیقت معیت کلمۂ ایمانی لا الہ الا اللہ
محمد رسول اللہ مناسبت دارد کما لا یخفی و صلوٰۃ لغتاً
عطف است و انعطاف ذات باین معنی خیلی گزیدہ تر
می نماید و آوردن صلوٰۃ بعد حمد نیز از انست کہ در حدیث
ضعیف آمدہ بروایت ابوہریرہ کہ ہر کلامیکہ در وحمد حق
نباشد و درود بر پیغامبر صلی اللہ علیہ وسلم پس آن ابتر باشد
رواہ عبد القادر الرہاوی فی اربعینہ و صحب
اسم جمع صاحب است و در مراد آن اقوال اند مختار
صاحب نخبۃ الفکر آنست کہ صحابی کسی ست کہ ملاقات
کرد آنحضرت صلعم را و مومن بود و مرد بر اسلام و مراد از
آل بنی ہاشم اند کہ صدقہ بر ایشان حرام ست و آوردن
آل در ینجا برای امتثال امر حدیث تعلیم ست و وجہ ثنا
بر ایشان بسبب بودن ایشان واسطہ در ابلاغ شرائع
نبوی عباد است و تحقیق دیگر از رسالہ تنویر الافق
توان دریافت و محمد مشتق از حمد مجہول مشدد یعنی
کثیر الخصال التی یحمد علیہا حمداً بعد مرۃ من البشر

جسکے بعد جو کچھ ہے یا ہوا اوسی کی تفصیل ہوگی یا اس لیے کہ
حقیقت آنحضرت ظہور استوائے حقیقت واجبیہ ہے اور
یہ معنے خاص لفظ مظہر سے پیدا ہوتے ہین کہ وہ مرتبہ
ظہور شروع ہی سے اکمل تھا کہ وہ نہ کسی کا سایہ تھا اور نہ اوسکا
کوئی سایہ بلکہ سایہ اور عکس سب اوس کے بعد ہوا ہے اور
یہ تاویل حقیقت معیت کلمۂ ایمانی لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ
سے خاص مناسبت رکھتی ہے جو مخفی نہین اور صلوٰہ کے معنے
لغتاً مہربانی کے ہین اور انعطاف ذات اس معنی مین بہت
مناسب معلوم ہوتی ہے اور صلوٰۃ کو حمد کی بعد اس وجہ سے لائے
کہ حدیث ضعیف مین بروایت ابوہریرہ مروی ہے کہ جس کلام
مین خدا کی حمد اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر صلوٰۃ نہو وہ
کلام بے برکت ہے یہ حدیث عبد القادر رہاوی نے اپنی کتاب
اربعین مین روایت کی ہے اور صحب اسم جمع صاحب کا ہے جس کے
مفہوم مین کئی قول ہین صاحب نخبۃ الفکر کا قول ہے کہ
صحابی وہ ہے جس نے آنحضرت سے ملاقات کی اور مسلمان ہوا
اور حالت اسلام مین وفات پائی اور آل سے بنی ہاشم مراد ہین
جن پر صدقہ حرام ہے اور لفظ آل یہاں امتثال امر حدیث تعلیم
کیلیے ہے اور انکی ثنا اس وجہ سے ہے کہ وہ بندونکو احکام شرع
پہونچانے مین واسطہ ہین اسکی مزید تحقیق رسالہ تنویر الافق سے
دریافت ہو سکتی ہے اور لفظ محمد حمد سے مشتق ہے جو مجہول مشدد ہے جسکے
معنے یہ ہین کہ جسمین بہت سی عادتین ایسی قابل تعریف ہون جو کسی بشر مین

پس این ابلغ از مزید است و آن ماخوذ است از ثلاثی و ابلغ است از احمد کہ افعل التفضیل است از حمد و در معنی احمد دو قول اند یکی بمعنی احمد الحامدین للہ و دیگر بمعنی اکثر المحمودین من اللہ۔

یہ صیغہ ثلاثی مجرد سے ماخوذ اور مزید فیہ سے بلاغت میں زیادہ اور احمد سے بھی بلیغ ہے جو حمد کا افعل التفضیل ہے اور احمد کے معنے میں دو قول ہین ایک تو یہ کہ جس نے اللہ کی سب سے زیادہ حمد کی اور دوسرا یہ کہ اللہ نے جسکی سب سے زیادہ حمد کی

قولہ اما بعد فیقول العبد المذنب المحتاج الی شفاعۃ النبیؐ

اقول بعد حمد و نعت ہمچو دیگر میگوید بندۂ گنہگار محتاج بہ شفاعت رسول مختار۔ اما بعد کلمہ ایست کہ چون شخصے کلامے بر اسلوبے راند و خواہد کہ اسلوبے دیگر بیارد بگوید اما بعد و عبدیت بمعنی دخول در رق کائنات ست چنانکہ حریت در اصطلاح اہل حقیقت بمعنی خروج از رق کائنات و مرادات و جمیع علایق ست لہذا مصنف علام صفت عبد مذنب آوردہ و ذنب رویت خودی خود است و مقام حریت عزیز است و حرار آنند کہ در شان شان حق تعالی میفرماید و یؤثرون علی انفسہم ولو کان بہم خصاصۃ۔ و قال علیہ السلام انما یکفی احدکم ما قنعت بہ نفسہ و انما یصیر الی اربع اذرع و شبر و انما یرجع الامر الی الآخرۃ۔ و کمال حریت نتیجۂ کمال عبودیت است عرفا میفرمایند کہ من صدقت للہ عبودیتہ خلصت عن رق الکائنات حریتہ و عبودیت عبارت است از وفاے عہود و رضا بموجود و صبر از مفقود و بعضی گفتہ اند

یعنی بعد حمد و نعت کے مصنف اپنی آپ کو بغیر فرض کری کہتا ہے کہ بندۂ گنہگار آنحضرت کی شفاعت کا محتاج ہین کہتا ہون کہ لفظ اما بعد وہ کلمہ ہے جو طرز کلام بدلنے کیلیے آتا ہے مثلا کوئی شخص اپنا کلام ایک طریقہ سی دوسرے طریقہ پر بدلنا چاہے تو اما بعد کہے اور عبدیت کی معنے عالم کے مطیع ہونیکے ہین جیسا کہ حریت کے معنے باصطلاح اہل تصوف عالم کی اطاعت اور خواہشات اور تمام علائق کی پابندی سی نکلنے کے ہین اسلیے حضرت مصنف عبد کی صفت مذنب لائے ذنب سے مراد اپنی خودی کا علم و ادراک ہے اور مقام حریت اعلی ہے احرار وہ ہین جنکی شان مین اللہ تعالی فرماتا ہے کہ وہ لوگ اپنی نفوس پر ایثار کرتے ہین خواہ کسقدر حاجتمند کیون نہون اور آنحضرتؐ کا ارشاد ہے کہ تم مین ہر ایک کو وہ چیز کافی ہے جس پر اوسکا نفس قناعت اختیار کرلے کیونکہ انجام کار قبر مین جانا ہے اور کمال حریت کمال عبودیت کا نتیجہ ہے عارفین کا قول ہے کہ جو شخص اللہ سے اپنی عبودیت مین سچا ہے اوسکی آزادی اطاعت خلق سے خالص ہے اور عبودیت عہد پورا کرنے اور موجود پر راضی رہنے اور مفقود پر صبر کرنیکو کہتے ہین اور بعضی کہتے ہین

ترک الاختیار فیما یبدأ من الاقدار و بعضی
تبری از حول و قوت را گویند و اندکی معانقت با
مامورات و مفارقت منہیات را و ذوالنون گفتہ
عبودیت آنست کہ عبد او بہر حال باشی جریری گفتہ
بندگان نعم بسیار اند و بندگان منعم قلیل ابوعلی دقاق
گفتہ انت عبد من انت فی اسرہ دینارا کان او
درہما او امرأۃ او غیر ذلک قال علیہ السلام
تعس بالفتح ہلاک شدن و پست شدن و افتادن
و بدی و دوری است کذا فی المنتخب عبد الدینار و
عبد الدرہم و تعس عبد الخمیصہ و خمص بالفتح
باریک کردن گرسنگی کسی را است انتہی ابویزید مردی را
دید گفت ما اسمک گفت خربندہ گفت بمیراند خدا
حمار ترا کہ باشی عبد اللہ نہ عبد الحمار پس ہرگاہ عبودیت
للہ حاصل شد سالک از ما سوی اللہ حریت یافت
ابوعلی دقاق گفتہ کہ چیزی شریف تر بہر عبد از عبودیت
نیست و بہر این وصف کردہ است حق تعالی بیان
نبی خود را در اشرف اوقاتش بدنیا کہ آن شب معراج است
آنجا کہ فرمود سبحان الذی اسری بعبدہ لیلا من
المسجد الحرام و قال فاوحی الی عبدہ ما اوحی
صوفیہ گویند کہ عبودیت اتم از عبادت است و عبودت
اتم از ہر دو پس عبادت است بعد ازان عبودیت بعد

کہ ترک اختیار قدرت والی چیز میں اور بعض حول و قوت سے
علیحدہ ہو جانی کو اور کچھ لوگ مامورات کی پیروی و ممنوعات سے
بچنے کو کہتے ہین ذوالنون مصری کے نزدیک عبودیت یہ ہے کہ
ہر حال مین حق کا بندہ بنا رہے جریری کا قول ہے کہ بندگان
نعمت بہت ہین اور بندگان منعم کم ابوعلی دقاق کا قول ہے کہ تو
جس چیز مین مقید ہے اوسکا بندہ ہے چاہے وہ دینار ہو یا درہم یا عورت
وغیرہ اور آنحضرت کا ارشاد ہے کہ ہلاک ہون بندہ دینار و درہم
اور آرام پاوین وہ لوگ جو کسی بھوکے کو کھانا کھلا کر اوسکی بھوک
رفع کرین تعس بفتح تا بمعنے ہلاک ہونا و پست ہونا اور گر پڑنا اور
بدی و دوری جیسا کہ منتخب مین ہے اور خمص بالفتح کسی شخص کی بھوک
کم کرنا انتہی ابویزید نے ایک شخص سے پوچھا کہ تمھارا کیا نام ہے اوسنے
کہا کہ خربندہ آپنے کہا کہ اللہ تمھاری گدھی کو مارے تا کہ تم اللہ کے
بندے ہو نہ کہ گدھے کے بندے تو جسوقت عبودیت للہ حاصل
ہوتی ہے سالک ماسوی اللہ سے آزاد ہو جاتا ہے ابوعلی دقاق کا قول ہے
کہ کوئی چیز بندے کیلیے عبودیت سے زیادہ بزرگ نہین ہے چنانچہ اللہ تعالے
نے اپنے نبی کو بصفت عبد اونکی دنیاوی قیام کے بزرگترین اوقات
یعنی شب معراج مین موصوف کیا چنانچہ فرمایا کہ پاک ہے وہ ذات
جو اپنے بندہ کو لیگئی ایک رات مین مسجد حرام سے اور فرمایا کہ پھر
وحی بھیجی اپنے بندے کی طرف جو کچھ کہ وحی بھیجی حضرات
صوفیہ کہتے ہین کہ عبودیت عبادت سے اعلے اور عبودت
ان دونون سے اعلے ہے پہلے عبادت ہے پھر عبودیت پھر

ازان عبودت عبادت عوام مومنین است و عبودیت
خواص را و عبودت اخص الخواص را و نیز گفته اند که عبادت
برای صاحب علم الیقین است و عبودیت برای صاحب
عین الیقین و عبودت برای صاحب حق الیقین و مآل
معنی قرآنیه بدو شی است حفظ آداب العبودیت و تعظیم
حق الربوبیت و این هر دو در سورهٔ فاتحه اند و لهذا اورا
ام القرآن گفته اند و قال علیه السلام عرض علی ربی
ان یجعل لی بطحاء مکة ذهبا فقلت یا رب
اشبع یوما و اجوع یوما فاذا اشبعت حمدتک
و شکرتک و اذا جعت تضرعت الیک معاذ
ابن جبل گویا که بنده بر ذروهٔ ایمان نتواند رسید تا ذلت
نزد او دوست تر از شرف نبود و بدانکه تعبد در قرآن مجید
مشتق از عبادت است یا از عبودیت و ماضی اول بفتح
عین آمده و از ثانی بضمهٔ عین و مضارع هر دو بضم عین است
لاغیر پس صاحب عبادت عابد است و جمعش عُبّاد
و صاحب عبودیت عبد و جمعش عِباد عبادت آن که
چیزے کنی که دران رضائے حق است و عبودیت آن که دوست
داری آن را که در و رضائے اوست و اصول عبادت
شش اند صلوٰة بلا غفلت و صوم بلا غیبت و زکوٰة بلا منت
و حج بلا ارادت و محافظت بر امر و نهی بلا سمعت و ارکان
عبودیت نیز شش بوده اند رضا بلا فتور و صبر بلا شکایت

عبودت عبادت عوام مومنین کے لیے ہے اور عبودیت خواص
کیلیے اور عبودت اخص الخواص کیلیے بعض کا قول ہے کہ عبادت اس
شخص کیلیے ہے جو علم الیقین پر فائز ہوا اور عبودیت اوسکے لیے جس کو
عین الیقین کا مرتبہ حاصل ہوا اور عبودت حق الیقین والے کیلیے اور مآل معانی
قرآنیہ دو چیزیں ہیں ایک آداب عبودیت کی محافظت دوسرے حق ربوبیت
کی عظمت اور یہ دونو باتیں سورۂ فاتحہ میں موجود ہیں اسی لیے اس سورت
کو ام القرآن کہتے ہیں اور آنحضرت کا ارشاد ہے کہ میرے لیے خدا نے صحرائے مکہ
کی سنگریزے سونا کر دینا چاہے میں نے عرض کیا کہ خداوندا نہیں بلکہ ایک
روز سیر ہو کر کھاؤنگا اور ایک روز بھوکا رہونگا جب سیر ہونگا تو تیری
حمد اور شکر کرونگا اور جب بھوکا ہونگا تجھسے تضرع عرض کرونگا معاذ
ابن جبل فرماتے ہیں کہ اعلی مراتب ایمانی پر بندہ اوسوقت تک نہیں پہنچ
سکتا جبتک ذلت اوسکی نگاہ میں عزت سے زیادہ دوست نہو اور تعبد جو کہ
کلام مجید میں لفظ نعبد عبادت سے مشتق ہے یا عبودیت سے اول یعنی لفظ عبادت
کا ماضی عین کی زبر سے آیا ہے اور عبودیت میں عین کی پیش سے اور مضارع
دونونکا بضم عین ہے تو صاحب عبادت کو عابد کہینگے جسکی جمع عُبّاد ہے اور
صاحب عبودیت کو عبد جسکی جمع عِباد ہے عبادت یہ ہے کہ ایسی بات کیجائے
جسمیں خدا کی خوشنودی پائی جائے اور عبودیت یہ کہ ایسی بات زیادہ دوست
ہو جسمیں خدا کی خوشنودی ہو عبادت کے اصول چھ ہیں نماز بلا غفلت
اور روزہ بلا غیبت اور زکوٰة بلا احسان اور حج بلا ریا اور احکام الٰہی
کی محافظت بغیر اظہار کے اور عبودیت کے ارکان بھی چھ ہیں۔
راضی برضا ہونا بلا خیال کسی نقصان کے اور صبر بغیر شکایت کے

و یقین بلا تشکک و شهود بلا شبهه و تواجد بلا قصور و
اتصال قطعیت فتذکر و انصف رزقنا الله من
هذه و شفاعت انصباب نور است بر جوهر نبوت
که از ان جوهر نبوت منبسط میشود نور بسوی انبیاء و اولیا
و از انها بسوی خلق و معنی شفاعت لغةً شفیع گردانیدنست
و بحسب عرف لغت مستعمل شده در امداد اعلی ادنی را
در انچه ادنی را ملایم باشد از دفع مضرت یا جلب نفع و
چون حقیقت آنحضرت اول تعین است باتفاق اهل
کشف و شهود پس شافع در وجود او باشد چون مقام محمود
که مفسر بشفاعت کبری شده مختص به آنحضرت است
چنانچه اسماء میامن آثار شافع و مشفع و شفیع مشعر
به آن ست و اشعار بے شعور ممکن نه لاجرم شافع در شهود
نیز آنحضرت باشند چنانچه در حدیث وارد است که شرح
لی صدری و وضع عنی وزری و رفع لی ذکری
و جعلنی فاتحًا و خاتمًا پس واقف بر حقایق اسماء
و صفات الٰهیه بکمالها غیر آنحضرت نباشند و اگر بر
دیگرے لمعه ازان بارق شود از مشکوة روح القدس
آنحضرت بقدر مناسبت منعکس باشد چه سیادت در
شفاعت مستلزم سیادت در علم است بلکه مستلزم سیادت
مطلقه چه حقیقت شفاعت در دنیا عبارتست از واسطه
بودن در وصول فیض وجود و در آخرت عبارتست از واسطه

اور یقین بغیر تشکک کے اور شہود بغیر شبہہ کے اور تواجد بغیر قصور
کے اور قطعیت سے اتصال ان کو یاد رکھو اور انصاف کرو اللہ ہمکو
بھی ان مقامات میں سے عطا کرے اور شفاعت سے مراد جوہر نبوت
پر نورانیت کا نازل ہونا ہے اور اسی جوہر نبوت سے نورانیت انبیاء
اور اولیاء پر پھیلی ہے اور انسے خلق میں اور لغتًا شفاعت کے معنی
شفیع کرنیکے ہیں اور لغوی معانی کے لحاظ سے عرفًا یہ لفظ کسی بڑے
شخص کا کسی چھوٹے شخص کو دفع مضرت یا جلب منفعت میں مدد دینے
کیلیے مستعمل ہوتا ہے چونکہ آنحضرت کی حقیقت بہ اتفاق اہل کشف و
شہود تعین اول ہے لہذا صفت شفاعت کا بھی آپکے وجود با جود
میں ہونا ضروری ہے اور مقام محمود یعنی شفاعت کبری بھی آپ
ہی سے مخصوص کر دیا گیا ہے چنانچہ آپکے اسماء مبارک شافع و مشفع
و شفیع اسکے مخبر ہیں اور اشعار بلا شعور کے ممکن نہیں پس آنحضرت
ہی مرتبہ شہود میں بھی شافع ٹھیرے چنانچہ حدیث میں ہے کہ میرا
شرح صدر کیا اور مجھ سے میرا بوجھ اوٹھا لیا اور میرا
ذکر بلند کیا اور مجھکو فاتح اور خاتم کیا تو آنحضرت کے
سوا کوئی حقایق اسماء و صفات الٰہیہ کا بالکلیہ واقف
نہیں ہو سکتا اگر کسی کو علم بھی ہوتا ہے تو آپ ہی
کے فیض سے بقدر مناسبت اور استعداد علم ہوتا
ہے کیونکہ شفاعت سیادت علم کو بلکہ تمام
باتون میں سیادت کو مستلزم ہے کیونکہ اس عالم میں
شفاعت سے مراد وصول فیض وجودی میں اور آخرت میں

بودن در وصول فیض شہودی چنانچہ بر کند دان
مخفی نخواہد بود عن ابن عباس رضی اللہ عنہ فی
حدیث طویل انہ قال صلی اللہ علیہ
وسلم انا حبیب اللہ ولا فخر وانا
حامل لواء الحمد یوم القیامۃ ولا فخر وانا اول
من یحرک حلق الجنۃ فیفتح اللہ لی فیدخلہا معی
فقراء المؤمنین ولا فخر وانا اکرم الاولین والآخرین
ولا فخر و مخفی نیست کہ اصل کرامت و شرافت علم معارف
و حقایق الٰہی ست پس چگونہ ترجیح غیر بر آنحضرت توان نمود
با آنکہ در بعض احادیث صحیحہ وارد است کہ اعلمکم باللہ
انا و در روایات متعددہ ثابت شدہ کہ فرمود آنحضرت
انا اکرم ولد آدم عند ربی ولا فخر و عن ابی سعید
الخدری انہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ و
سلم انا سید ولد آدم یوم القیامۃ و بیدی لواء الحمد
ولا فخر وما من نبی آدم یومئذ ومن سواہ الا
تحت لوائی وانا اول من ینشق عنہ الارض ولا
فخر وانا اول شافع واول مشفع و واقفان حقایق و
دقائق احادیث گفتہ اند کہ تقیید سیادت بیوم القیامۃ
با آنکہ آنحضرت ہم در دنیا و آخرت سید ولد آدم است
مبنی بر آنست کہ آنحضرت دران روز متفرد است بسیادت
و شفاعت چہ جمیع افراد بشر دران روز التجا بآنحضرت آورند

فیض شہودی حاصل ہونے کا واسطہ ہوتا ہی چنانچہ
عاقل پر مخفی نہین حضرت ابن عباس سے حدیث
طویل مین مروی ہی کہ آنحضرت نے فرمایا کہ مین اللہ کا حبیب
ہون مگر مجھے اوسپر فخر نہین اور مین قیامت کے روز لوائی حمد
اوٹھاؤنگا اور مجھکو فخر نہین اور مین پہلا وہ شخص ہون جو جنت کا
دروازہ کھٹکھٹاونگا تو اللہ اوسے میرے لیے کھولدیگا جس مین
میرے ساتھ فقراء مومنین داخل ہونگے اور مجھکو فخر نہین اور مین
اگلون اور پچھلون مین سب سے بزرگ ہون اور مجھکو فخر نہین اور یہ بات
پوشیدہ نہین کہ اصل کرامت و شرافت علم حقایق و معارف آلہی سے
ہی پس آنحضرت پر کسیکو کیسی ترجیح ہوسکتی ہی احادیث صحیحہ مین ہی کہ مین
تم سب سے زیادہ اللہ کا عالم ہون اور متعدد روایات سے ثابت ہی کہ
آنحضرت نے فرمایا کہ مین خدا کی نزدیک بزرگترین اولاد آدم ہون مگر
مجھے فخر نہین اور ابو سعید خدری سے مروی ہی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ
وسلم نے فرمایا کہ مین قیامت کے دن اولاد آدم کا سردار ہونگا اور
میرے ہاتھ مین لوائی حمد ہوگی مگر مجھے فخر نہین اور اوس دن کوئی نبی ایسا نہوگا
جو میری جھنڈی کے نیچے نہو اور مین پہلا وہ شخص ہونگا جسکے لیے زمین
شق کیجائیگی یعنی سب سے پہلے مین قبر سے اوٹھونگا مگر مجھے فخر نہین اور مین
پہلا شافع و مشفع ہونگا واقفین حقایق و دقائق احادیث کہتے ہین کہ
آنحضرت کی سیادت مخصوص قیامت کی روز باوجودیکہ آپ دنیا اور آخرت
دونون مین سردار اولاد آدم ہین اس وجہ سے ہی کہ اوس روز آنحضرت
ہی تنہا شفاعت فرمائینگے کیونکہ سب لوگ آنحضرت ہی سے التجا کرینگے

پس انفراد آنحضرت بسیادت دران روز ظاہر شود
چنانکہ حق تعالی در حق خود فرمود لمن الملک الیوم
لله الواحد القهار با اینکہ در دنیا و آخرت ملک از
ملک اوست لیکن چون در آخرت دعوی مدعیان
منقطع شود و توہم اشتراک برطرف لهذا قید آن روز مود
و نیز درین رمز لسیت باتکہ در عود بمبدا اولی کہ یوم القیامت
نمود از انست آنحضرت مستقل و متفرد است و دیگران
درین امر متوصل بہ آنحضرت اند واللہ اعلم فائدہ فی
شرح الاوراد وسمیت الشفاعة شفاعة لان
الخاصة کان وتر افیصیر شفعا بالشفیع انتہی
و نبوت عبارت از معرفت حق و اسماء و صفات و
احکام آن ست و آن بر دو قسم است یکے نبوت تعریف
کہ عبارت است از اخبار معرفت ذات و صفات و اسمای
دیگر نبوت تشریع کہ عبارت ست ازین اخبار مع تبلیغ احکام
و تادیب اخلاق و تعلیم حکمت و قیام بالسیاسة و این مختص
بہ رسالت است پس نبی بجہت اولی ولی و بجہت ثانی
رسول و شارع است و نبوتش تشریعی ست چنانکہ در
اول تحقیق رفتہ و تحقیق دیگر در رسالہ تنویر الافق گذشتہ

لہذا صرف آپ ہی کی سیادت اس روز ظاہر ہوگی جیسے کہ
خداوند تعالی نے خود اپنی نسبت فرمایا کس کے واسطے آج
بادشاہی ہے ایک خدائے غالب کیلیے حالانکہ ملک دنیا و
آخرت سب اوسی کی ملک ہے لیکن چونکہ آخرت میں تمام
مدعیوں کے دعوے باطل اور شریک ہونے کا وہم برطرف
ہوجائیگا لہذا اوس روز کی قید لگادی اور اس سے اشارہ اس
طرف بھی ہے کہ مبدء اولی کی طرف عود میں جس سے روز قیامت
مراد ہے صرف آنحضرت ہی مستقل اور متفرد ہونگے اور دوسرے
لوگ آنحضرت کے متوسل ہونگے واللہ اعلم فائدہ شرح اوراد
میں ہے کہ شفاعت کا شفاعت اس لیے نام رکھا گیا کہ وہ
بالخاصہ طاق ہے بعد شفیع کے شفع یعنی جفت ہوگئی انتہی اور نبوت
کہتے ہیں حق کی اسماء و صفات و احکام جاننے کو جسکی دو قسمیں
ہیں ایک نبوت تعریف جس سے مراد معرفت ذات و صفات
و اسماء کی خبر دینا ہے دوسرے نبوت تشریع جس سے مراد
انھیں باتوں کی خبر دینا نیز تبلیغ احکام و تادیب اخلاق و تعلیم
حکمت و قیام بسیاست اور یہ مخصوص رسالت ہے اور نبی پہلی جہت سے
ولی اور دوسری جہت سے رسول اور شارع ہے اور نبوت اوسکی تشریعی ہے
جیسا کہ پہلے اسکی تحقیق ہوچکی اور اسکی علاوہ تحقیق رسالہ تنویر الافق میں گذر چکی

قولہ الشیخ محمد ابن الشیخ فضل اللہ الهندی البرهانفوری

اقول یعنی شیخ محمد پسر شیخ فضل اللہ ہندی برہانپوری
کہ رفیق سید صبغة اللہ ابن روح اللہ ابن جمال اللہ حسینی

یعنی شیخ محمد ابن شیخ فضل اللہ برہانپوری جو
سید صبغة اللہ ابن روح اللہ ابن جمال اللہ حسینی

ہندیست وخواجہ تاش وے در تحصیل علوم و
ہر دو تلمیذ رشید شیخ وجیہ الدین ابن قاضی نصر اللہ
علوی احمد آبادی اند و وی شاگرد شیخ محمد ابن
خطیر الدین حسینی معروف بہ شیخ محمد غوث گوالیاری
صاحب جواہر خمسہ است وفات مصنف در سنہ
یک ہزار و بست و نہ واقع شد و در سنہ نہصد و نود و نہ ۹۹۹
از تحریر این رسالہ فراغ یافت و برہان پور در زمان سابق
صوبہ ہندوستان بود کذا فی اتحاف الذکی للشیخ ابراہیم کردی

ہندی کے رفیق اور ہم سبق تھے اور یہ دونون
شیخ وجیہ الدین ابن قاضی نصر اللہ علوی
احمد آبادی کے شاگرد اور وہ حضرت شیخ
محمد غوث ابن خطیر الدین حسینی گوالیری صاحب
جواہر خمسہ کے شاگرد تھے مصنف نے سنہ ۱۰۲۹ھ مین
وفات پائی اور اس رسالے کو سنہ ۹۹۹ھ مین ختم کیا
جیسا کہ اتحاف الذکی مصنفہ شیخ ابراہیم کردی مین ہے
برہان پور پہلے ہندوستان کا صوبہ تھا۔

قولہ ہذہ نبذۃ من الکلمات فی علم الحقائق

اقول این حاضر فی الذہن کہ نوشتہ ام یا در بند
نگارش آنم چند کلمات اندر علم حقائق ہذا اسم
اشارہ است اشارہ بہ مرتب حاضر فی الذہن کہ
معانی مخصوصہ باشند یا الفاظ مخصوصہ دالہ بر معانی
مخصوصہ اگر گوئی کہ اسم اشارہ مشار الیہ
موجود فی الخارج محسوس مشاہد میخواہد فکیف این
اشارہ بسوے مرتب حاضر فی الذہن درست باشد
گویم آرے وضع بر ہمین است الا بہ اشارۂ عقلی غیر
موجود محسوس و مشاہد نیز مشار الیہ گردانیدہ میشود و
بعد گردانیدنش کالمشاہدۃ علے سبیل المجاز
تنبیہا علے کمال ظہورہ واشارۃ الی فطانۃ السامع
کما قال الواقفی قولہ تعالیٰ ذلکم اللہ ربکم چرا کہ

یعنی یہ امر موجود ذہنی جس کو لکھ چکا ہون یا لکھنا
چاہتا ہون علم حقایق کے چند کلمے ہین ہذا اسم اشارہ
ہے اوس چیز کیطرف جو مرتب موجود فی الذہن ہو خواہ
معانی مخصوصہ ہون یا الفاظ مخصوصہ جو معانی مخصوصہ
پر دلالت کرین اگر یہ کہا جائے کہ اسم اشارہ تو اوس مشار الیہ
کو چاہتا ہے جو خارج مین موجود اور محسوس اور مشاہد بھی ہو
تو یہ اشارہ مرتب حاضر فی الذہن کیطرف کیسے درست ہو سکتا
ہے اوسکا جواب یہ ہے کہ طریقہ یہی ہے لیکن باشارۂ عقلی شی
غیر موجود و محسوس و مشاہد بھی مشار الیہ کیجاتی ہے بعد اسکے
وہ حاضر فی الذہن مثل مشاہد کی کر دیجاتی مجازاً اوسکی کمال ظہور پر تنبیہ
اور سامع کی رسائی عقل پر اشارہ کرتی ہوی جیسا کہ مفسرین نے
اللہ تعالیٰ کی اس ارشاد مین بیان کیا ہے کہ یہی اللہ تمھارا رب ہے الخ

او سبحانه تعالے مشار الیه حسی نمی تواند شد بالبداہت
واشارهٔ عقلی آن که تمیز کرده شود شے بمعونت عقل
واین جا ہمین است کما استفدت عن استاذی
حین قراءتی شرح التهذیب للیزدی نبذ
انداختن از دست نبذ ته ونبّذ ته بمعنی
ضد الکثرة واندک یقال ذهب ماله و
بقی نبذ منه ونابذة الحرب ای کاشفه
وجلس فلان نُبذة بالضم والفتح ای
ناحیته کذا فی الصراح ونیز در منتخب است که
نبذ بالفتح وذال معجمه چیز اندک وپاره وبقیه ونبذے
بزیادت یاء وحدت بمعنی بعضے واندکے کلمات
جمع کلمه وکلمه کنایت کرده می شود باہر واحد از ماہیات
واعیان وحقائق وموجودات خارجیه وبعضے
خاص ماہیات معقوله وحقایق واعیان را کلمهٔ
معنویه گویند وغیبیه نیز وخارجیات را کلمهٔ وجودیه
وموجودات مفرقات را کلمهٔ تامه خوانند ودر
لطائف الاعلام است که الکلمة یعنی به الحقیقة
وان شئت فقل الماهیة او العین الثابت مهما
شئت من تعینات الحق فانه متی اعتبرت
تلک الحقیقة مقترنة بالوجود بحکم ما تقتضیه
من اللوازم والتوابع حتی افادت معنی الخلقیة

خداوند تعالے مشار الیه حسی بداہتہً نہین ہو سکتا اور
اشارهٔ عقلی یہ ہے کہ شئی بمدد عقل تمیز کی جاے اور یہان
یہی مراد ہے چنانچہ مین نے اپنے اوستاد سے عبد اللہ
یزدی کی شرح تہذیب پڑھتے ہین یہی سمجھا نبذ کے
معنے کسی چیز کا ہاتھ سے ڈالنا نبذ ته ونبّذ ته معنی
مین ضد کثرت کے اور اندک کے کہا جاتا ہے کہ مال اوس کا
گیا اور تھوڑا باقی رہ گیا۔ اور نابذة الحرب کھلی یعنی ہتیار
کھولنے والا یا فلان شخص گوشہ مین بیٹھا نبذ بفتح و ضم
بمعنی گوشہ جیسا کہ صراح مین ہے اور منتخب مین ہے کہ
نبذ بفتح وذال معجمه تھوڑی چیز اور ٹکڑے اور بقیہ کے معنے
مین ہے اور نبذے یاے وحدت کے ساتھ بعضے و اندک کے
کے معنے مین آور کلمات کلمہ کی جمع ہے اور کلمے سے
ہر ایک کی طرف ماہیات ہون یا حقائق یا موجودات
خارجیہ اشارہ کیا جاتا ہے اور بعض خاص ماہیات
معقولہ اور حقائق اور اعیان کو کلمهٔ معنویہ کہتے ہین
اور غیبیہ بھی اور خارجیات کو کلمهٔ وجودیہ کہتے
ہین اور مجردات مفرقات کو کلمهٔ تامہ کہتے ہین
اور لطایف الاعلام مین ہے کہ کلمہ سے حقیقت
مراد لی جاتی ہے خواہ ماہیت یا کوئی عین ثابت تعینات
حق سے توجیہ کہ یہ حقیقت وجود سے مقترن اعتبار کی جاے گی
اوس پر اوسکے مقتضیات لوازم اور توابع کا حکم کیا جاے گا یہانتک کہ وہ معنی خلقیة

والموجودیۃ سمیت کلمۃ انتھی و بعضے
کلمۂ غیب معنویہ مراد گیرند از تعقل ماہیت من
حیث افرادھا عن لوازمہا قبل انبساط
الوجود المفاض علیہا و علی لوازمہا و کلمۂ
وجودیہ از تعقل ماہیت باعتبار انبساط وجود بر آن
و بر لوازم کلیہ اعتبار کنند ع وللناس فیما یعشقون
مذاھب ؂ و علم حقایق علما را گویند کہ در ان
بحث کردہ شود از احوال وجود من حیث ھو
و من حیث ظہورہ فی المظاھر کذا فی الخصوص
الی معانی النصوص للشیخ المحقق علاء الدین
ابن احمد المہائمی و کروی در اتحاف الذکی گوید
کہ قال شمس الدین محمد ابن حمزۃ الفناری
فی مصباح الانس والجود بین المعقول
والمشہود شرح مفتاح غیب الجمع
والوجود علم الحقائق ھو العلم باللہ من
حیث ارتباطہ بالخلق وانتشاء العالم منہ
بحسب الطاقۃ البشریۃ وقال ھذا التعریف
و تعریف المعرفۃ للمہائمی واحد لان
المعقول فیہ انہ وجود مطلق واحد
واجب عبارۃ عن تعین الوجود فی النسبۃ
العلمیۃ الذاتیۃ الذی ھو اصل جمیع التعینات

اور موجودیہ کا فائدہ دین اور اوس کا کلمہ نام رکھا
جائیگا اور بعض لوگ کلمۂ غیب معنویہ مراد لیتے ہین
تعقل ماہیت سے بحیثیت اس ماہیت کے مفرد
ہونے کے اپنے لوازم سے قبل انبساط وجود کے جو
اوس پر اور اوس کے لوازم پر اضافہ کیا گیا ہے اور کلمۂ
وجودیہ سے مراد لیتے ہین تعقل ماہیت انبساط وجود کے
اعتبار سے جو اوس پر اور اوس کے تمام لوازم پر ہے ع
اور لوگون کے لیے جس چیز کو وہ دوست رکھتے ہین راستے
ہین ؂ اور علم حقایق اوس علم کو کہتے ہین جسمین وجود سے
بحیثیت وجود اور بحیثیت اوس کے مظاہر مین ظہور کے
بحث کیجاے جیسا کہ خصوص الی معانی النصوص مصنفہ
شیخ محقق علاء الدین علی بن احمد مہائمی مین مذکور ہے
اور ابراہیم کروی اتحاف الذکی مین لکھتے ہین کہ شمس الدین
محمد ابن حمزہ فناری نے اپنی کتاب مصباح الانس
والجود بین المعقول والمشہود شرح مفتاح غیب الجمع
والوجود مین لکھا ہے کہ علم حقائق سے مراد علم باللہ
ہے بحیثیت اوس کے خلق سے ارتباط اور اوس سے عالم
کے پیدا ہونیکے بقدر طاقت بشری اور کروی کا قول ہی کہ یہ تعریف
اور علی مہائمی کی بیان کی ہوئی تعریف ایک ہے اسلیے کہ اوس کتاب
مین یہ امر واضح کیا گیا ہی کہ وجود مطلق واحد و واجب ہے اور وہ عبارت
ہی وجود کی تعین سے نسبت علمیہ ذاتیہ مین جو کل تعینات کی اصل

ومبدأها فلم يخرج البحث عنه من حيث	اور مبدأ ہے تو اس معنی مین ذات من حیث الذات
هو بهذا المعنى عن كونه بحثاً عنه من حيث	کی بحث ذات من حیث الارتباطات کی بحث سے خارج
الارتباطات واما ما في المصباح من ان	نہین ہوئی لیکن مصباح مین جو یہ ہے کہ اوس کا موضوع
موضوعه وجود الحق من حيث الارتباطات	وجود من حیث الارتباطات ہے نہ من حیث الذات کیونکہ
لا من حيث هو لانه من تلك الحيثية غني	اس حیثیت سے وجود حق اہل عالم سے بے نیاز ہے جس کی
عن العالمين لا يتناوله اشارة عقلية و	کوئی اشارہ عقلیہ اور وہمیہ پا نہین سکتا اور نہ بیان ہو سکتا
وهمية فلا عبارة عنه فكيف يبحث عنه	ہے پھر کیونکر اوس سے اور اوسکے احوال سے بحث کی
وعن احواله فالمراد بقوله لا من حيث هو	جائیگی تو فناری کے قول لا من حیث ہو سے مقصود
كما يدل عليه كلامه بعد اي لا من حيث	ہے جیسا اونکا یہ کلام دلالت کرتا ہے یعنی بحیثیت غیب ہویت
غيب الهوية اي اللاتعين ما دام غير متعين	یعنی لاتعین کے جبتک کہ غیر متعین رہے اور اس حیثیت سے
ولا خفاء في امتناع البحث عنه من هذه	اس بحث کا ممتنع ہونا ظاہر ہے کیونکہ بحث تعین کو مقتضی ہے
الحيثية لان البحث يقتضي التعين بوجه ما	خواہ وہ کسی وجہ سے ہو تو کیسے حکم ہوگا درانحالیکہ اعتبار
فاين الحكم ولا تعين حين اعتبار اللاتعين	لاتعین کی وقت کوئی تعین نہین ہے تو ان دونون یعنی فناری
فلا تنافي بينهما وقال في المصباح علوم	اور وہائی کی قول مین کوئی مخالفت نہین ہے اور مصباح مین
الباطن انما يتحقق بعد احكام الظاهر لكن	ہے کہ علوم ظاہر احکام باطن کے بعد متحقق ہوتے ہین
على طريقة السلف الصالح وهي بعد ان	مگر سلف صالح کے طریقہ پر اور وہ حقیقتاً دو قسم پر ہین اور اکثر
حقيقة اكثرها وهبية تتلقى من الكمل لا	وہبی ہوتے ہین جو کاملین کی طرف سے القا کیے جاتے ہین
كسبية ان تعلقت بتعمير الباطن بالمعاملات	کسبی نہین ہوتے اگر وہ متعلق بہ درستی باطن ہون بذریعہ
القلبية تخلية عن المهلكات وتحلية	معاملات قلبی کے مہلکات سے قلب کے تخلیہ اور
بالمنجيات فعلم التصوف والسلوك وان	نجات دینے والی باتون سے تحلیہ کے تو یہ علم تصوف و
تعلقت بكيفية ارتباط الحق بالخلق وجهة	سلوک ہے اور اگر وہ ارتباط حق بالخلق کی کیفیت

Arabic	Urdu
انتشاء الكثرة من الوحدة الحقيقية مع	اور وحدت حقیقی سے متعلق ہون کثرت ظاہر ہونے
تباينهما وذلك باضافتها ومرائيتها	کے سبب سے باوجود ان دونون کے فرق کے جو بوجہ
فعلم الحقايق والمكاشفة والمشاهدة وتسميته	اضافت و مظہریت کے ہے تو اوسکو علم حقایق و مشاہدہ
الشيخ الاكبر العلم بالله كما يسمي ما قبله العلم	و مکاشفہ کہین گے جس کا نام شیخ اکبر نے علم باللہ رکھا
بمنازل الآخرة ثم قال واعلى العلوم العلم	ہے اور اگلون نے علم بمنازل آخرہ پھر شیخ اکبر نے فرمایا کہ سب
الالهي الذي نحن بصدده يعني علم الحقايق	علمون مین اعلیٰ علم آلٰہی ہے جسکے ہم درپے ہین یعنی علم
لان اصوله هي المفيدة للمعرفة بالحقائق	حقائق اسلیے کہ اسکے اصول حقائق تفصیلیہ آلٰہیہ و کونیہ کے
التفصيلية الالهية والكونية حتى بحقائق	معرفت کے لیے مفید ہین یہانتک کہ جو قرآن و حدیث
مراد الله ورسوله في القرآن والحديث	مین خدا اور رسول کی مراد ہے اوسکے لیے بھی اور اس لیے
ولان الاحوال والاحكام المبحوث عنها	بھی کہ احوال و احکام جن سی تمام علوم مین بحث کیجاتی ہے
في سائر العلوم بعض احكام الاسماء الالهية	وہ بھی بعض احکام اسماء آلٰہیہ ہی کے ہین کیونکہ وجود مین احکام
اذ لا مخرج عنها في الوجود ولان موضوعه	اسماء آلٰہیہ سی باہر جانا ممکن نہین اور اس لیے بھی کہ اس علم
اعم الموضوعات ثم انه اشرف الكل لعلو	کا موضوع تمام موضوعات سے زیادہ عام ہے اور پھر یہ علم
مرتبة موضوعه على الكل وهو الحق تعالى	تمام علوم سی اشرف ہی بوجہ اپنی موضوع و مبادی کی عالی تر
ومباديه هي الاسماء الاول ولوثاقة	ہونے کے جو حق تعالیٰ اور اوسکے اسماء ہین اور بوجہ اپنی
برهانه هو الكشف الصحيح والذوق الصريح	دلیل قوی ہونے کے جو کشف صحیح اور ذوق صریح ہے
مع مساعدة العقل النظري في الكل اذ	کل مین عقل نظری کی موافقت سے کیونکہ اوس کی دلیلو
لا تناقض في حججه وحيطة متعلقه لا	اور احاطۂ متعلق مین کوئی اختلاف نہین ہے بیشک
انه بكل شيء محيط وايضاً قال الفناري	اللہ ہر چیز کو محیط ہے اور یہ بھی فناری نے کہا کہ
ومباديه التي يتضح بها الارتباطات	اس کے وہ مبادی جن سے پچھلی دو وجہون مین
باحد الوجهين السابقين امهات الحقائق	سے ہر ایک کے ارتباط ظاہر ہوتے ہین امہات حقائق

واصولها اللازمة وجود الحق وتسمّى
اسماء الذات وتستفسر بانها الاسماء العامة
الحكم القابلة للمتعلقات المتقابلة والصفات
المتباينة كالحيوة من حيث هي والعلم
من حيث هو وكذا الارادة والقدرة
والنورية والوحدة من حيث انها عين
الواحد من حيث انها نعت الواحد ومسائله
ما يتضح باسماء الذات مما يليها من اسماء
الصفات والافعال ونسب التعين من
حقايق متعلقاتها ومراتبها ومواطنها
وتفصيل آثارها تعلقاً وتخلقاً وتحققاً
وما بها يتعين من النعوت والاسماء
الجزئية ومرجع جميعها الى امرين احدهما
معرفة الارتباطين وثانيهما معرفة ما يمكن
معرفته وما يتعذر انتهى

اور اون کے اصول ہین جو وجود حق کے لیے لازم
ہین اور محققین کو اسماء ذاتی کہتے ہین اور عنقریب واضح
ہوگا کہ یہ اسماء عامۃ الحکم متعلقات متقابلہ ور صفات
مختلفہ کے قابل ہین جیسے حیات بحیثیت حیات اور علم
بحیثیت علم اسی طرح ارادہ اور قدرت ورنوریت اور
وحدت اس حیثیت سے کہ وہ عین واحد ہے نہ اس حیثیت سے
کہ وہ واحد کی صفت ہے اور اوسکے مسائل وہ چیزین ہین
جو یہ اسماء ذات محققین کے مناسب اسماء صفات اور افعال
سے ظاہر ہون اور تعین کی نسبتین اوس تعین کے متعلقات
اور مراتب اور مواطن کے ساتھ اور اوس کے آثار کی
تفصیل بلحاظ تعلق یا ظہور یا ثبوت کے اور صفات و
اسماء جزئیہ جن سے وہ تعین متعین ہوا ہے اور ان سب کا
مرجع دو امرون کی طرف ہے ایک تو اون کے ارتباط
کا پہچاننا اور دوسرے اس کی شناخت کہ کس کی معرفت
ممکن ہے اور کس کی غیر ممکن ہے انتہی

قوله جمعتها بمحض فضل الله وكرمه

اقول یکجا آوردم این کلمات را بمحض فضل و
کرم جناب باری در اصطلاح قوم اطلاق جمع بر
چند معنی آمده از انجمله آن که قوم اشاره کرده اند
بجمع سوے حق بلا خلق و بتفرقہ عکس این و
مقابل این فرق است که آن رویت خلق بود

یعنی مین نے ان کلمات کو محض اللہ کے فضل و کرم سے
یکجا کیا۔ مین کہتا ہون اصطلاح قوم مین جمع کا
اطلاق کئی معنون پر آیا ہے از انجملہ یہ کہ صوفیہ نے
جمع سے حق بلا خلق کی طرف اشارہ کیا ہے اور تفرقہ سے
اس کے عکس اور اس جمع کی مقابل ہین فرق ہی جس سے مراد خلق

بلا حق ونوشته اند که جمع اشتغال بحق است
طوریکه مجتمع بود مقصود ومتضرع شود خاطر بسبب
توجه بسوے اقدس تعالی شانه ونیز از جمع قصد
کرده می شود اشتمال بشهود الله از ماسوے الله
وگاهے مراد گیرند شهود ماسوی قائماً بالله وگاهے
از حال کسیکه ثابت داشت نفس خود را وحق را و
مشاهده را قائم بالله وبعضے همین را الجمع الجمع نیز
تعبیر کنند ونیز جمع ذکر کنند وشهود وحدت در کثرت
مراد گیرند وانچه مذکور است عالم الجمع وحضرت الجمع و
مقام الجمع آن است که مشهود بود ذات بحسب واحدیت
خود که محیط جمیع اسماء وحقایق است وبرخی از جمع
قصد سازند یکے از منازل عشرهٔ سائرین الی الحق
وآن منزلیست که هرگاه سائر دران فرود آید متحقق
گردد بحقیقة الجمع بین نفی التفرقة وبین اثباتها چون
دیدن مجمل در مفصل ومفصل در مجمل وجمیع مراتب
حقیه وخلقیه وگاه اطلاق جمع بر حضرت الجمع آید
وآن حقیقت برزخیه است جامع بین الواحدیت
وبین المبدء والمنتهاء والظهور والبطون پس جمع
حقایق بتضمن معنی لغوی جمع که یکجا کردن است
کمال مناسبت دارد وبه اداے مقصود که بر قریحه
ذکیه مخفی نیست وگو مقصود مصنف این جا این نیست

بغیر حق کے دیکھنا ہے اور بعضون نے لکھا ہے کہ جمع سے
مراد مشغول بحق اس طرح ہونا کہ مقصود مجتمع ہو اور دل مین
خداے تعالی کی طرف متوجہ ہونے سے تضرع ہو اور جمع سے
مراد ماسوے اللہ سے علیحدہ ہو کر مشاہدہ حق مین مشغول
ہونا اور کبھی ماسوا کو قائم بحق مشاہدہ کرنا مقصود ہوتا ہے
اور کبھی اوس شخص کے حال کو بھی کہتے ہین جو اپنے
نفس اور حق اور مشاہدہ کو اللہ کے ساتھ قائم رکھے بعضے
اسی کو جمع الجمع بھی کہتے ہین اور جمع کہکر شہود وحدت
در کثرت مراد لیتے ہین اور عالم الجمع وحضرت الجمع
ومقام الجمع یہ ہے کہ ذات بحسب واحدیت خود مشہود ہو جو
تمام اسماء وحقائق کو محیط ہے اور اکثر جمع سے سائرین
الی الحق کے مراتب عشرہ مین سے ایک مرتبہ کو مراد لیتے
ہین جو وہ منزل ہے کہ سالک جس وقت اوس مین نزول
کرتا ہے تو تحقیق جمع نفی واثبات تفرقہ مین متحقق ہوتا
ہے جیسے مشاہدہ مجمل در مفصل ومفصل در مجمل وتمام
مراتب حقیہ وخلقیہ کا اور کبھی لفظ جمع کا اطلاق
حضرت الجمع پر بھی ہوتا ہے جو حقیقت برزخیہ ہے اور
واحدیت اور مبدا اور منتہا اور ظہور اور بطون کا جامع ہے
تو جمع حقایق بشمول معانی لغوی جمع اداے مقصود سے
پوری مناسبت رکھتا ہے جو صاحب عقل سلیم پر
پوشیدہ نہین اگرچہ حضرت مصنف کا مقصود یہان یہ

نہ بود اما کمتر ازان نہ باشد کہ روح پر فتوح حضرت
مصنف رضی بدین تشریح بود واین جیب کمتر
است ومحض بالفتح وضاد معجمہ ہر چیز خالص ودر
لفظ محض اشارہ بدانست کہ ادراک این حقایق
موقوف بر جذب ست وجذب در اختیار کسے
نیست جذبة من جذبات الحق توازی
عمل الثقلین یعنی جذبہ از جذبہائے حق مقابلہ
می کند عمل جن وانس را ؎ وجدوا ما طلبوا
واین هم من معشر طلبوا وما وجدوا والجذبة
هی تقرب العبد بمقتضی العناية الالهية
المهياة له کل ما یحتاج الیه فی طی منازل
الحق بلا کلفة وسعی منه کذا فی اصطلاحات الکاشی

نہو لیکن کم سے کم اون کی روح پر فتوح اس تشریح
سے ضرور خوش ہوگی اور یہی کیا کم ہے۔ محض بفتح و
ضاد معجمہ خالص چیز جس سے اشارہ اس طرف ہے کہ
ان حقایق کا ادراک جاذبہ پر موقوف ہے جو کسی
کے اختیار مین نہین۔ جذبات حق سے ایک جاذبہ
جن وانس کے عمل کا مقابلہ کرتا ہے ؎ لوگون نے
پایا جو کچھ طلب کیا + اور کہان ہین وہ لوگ جنھون نے
طلب کیا اور نہ پایا + اور جذبہ کہتے ہین بندے کے
تقرب کو بمقتضائے عنایت الٰہی جو اوسکے لیے وہ تمام
چیزین بلا کلفت و کوشش کے مہیا کر دیتا ہے جنکی
منازل الی الحق طے کرنے مین ضرورت پڑتی ہے ایسا
ہی شیخ عبد الرزاق کاشی کی اصطلاحات مین ہے

قولہ وجعلت ثوابها لروح رسول الله صلی الله علیه وسلم وسمیته بالتحفة المرسلة الی النبی

اقول گردانیدم ثواب این جمع را بہر روح پر فتوح
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم وموسوم می گردانم آن را
بنام تحفہ مرسلہ بحضور نبی صلی اللہ علیہ وسلم و
حقیقت آن سرور علیہ السلام عبارت از تعین اول
ذات است کہ منشا آن حب گشتہ فلہ الاسماء
الحسنی کلها وهو الاسم الاعظم و گردانیدن
ثواب یکجا کردن کلمات مر حقیقت جامعہ را چہ
خوش امریست یعنی تا حقیقت جامعہ بحیثیت تعین اولی

یعنی مین نے اس جمع کا ثواب آنحضرت صلعم کی روح
پر فتوح کو نذر کیا چنانچہ مین اس کو تحفہ مرسلہ بحضور
نبی صلعم کے نام سے موسوم کرتا ہون اور حقیقت
آنحضرت ؐ سے مراد ذات کا تعین اول ہے جو
منشا حب ہوئی ہے۔ پس اوسی کے لیے تمام
اسمائے حسنے ہین اور وہی اسم اعظم ہے اور کلمات
یکجا کرنے کا ثواب حقیقت جامعہ کو پہونچانا کتنی اچھی
بات ہے تا کہ حقیقت جامعہ بحیثیت تعین اول ہو نیکے

از تذکیر و تذکار برہانی احدیت خود محظوظ گردد که
احتظاظ سرمایهٔ یاد مہجوران می تواند شد و کدام
خوشتر ازین منزلیست که رفته رفته جذب
بخودش راه دہد پس تعین اول واسطهٔ استہلاک
ماسوی در حقیقت خود است این جا نیز بدین
احتظاظ وسیلهٔ جذبهٔ وصال حقیقی گردد این است
حقیقت مقصود گردانیدن ثواب در باطن هذا
ولعل الله یحدث بعد ذلك امرًا

اپنی یکتائی کی مدلل بات چیت سے محظوظ ہو تاکہ
وہی حظ مہجورین کی یاد کا سرمایہ ہو سکے اور اس
سے زیادہ اچھا کون مرتبہ ہو سکتا ہے کہ جذب
رفتہ رفتہ اپنی جانب متوجہ کرلے اور تعین اول
جس طرح اپنی حقیقت میں ماسوے کی نفی کرنے کا
واسطہ ہے یہاں بھی بواسطہ اس حظ کے جذبہ وصال
حقیقی کا وسیلہ ہو جاوے یہی مقصود حقیقتاً باطن میں ثواب پہونچانے
سے ہے اور شاید اللہ اسکے بعد کوئی اور بات پیدا کردے۔

قوله اسئل الله تعالی ان یبلغ ثوابها لروح رسول الله

اقول وی خواہم از حق سبحانه که برساند ثواب
آن را بروح حضرت صلی الله علیه وسلم و خود این
جمله نیز مفید تاویل آن می تواند شد ثواب بمعنی
مزد و جزاے خیر در آخرت توان دانست که روح
محمدی در اصطلاح قوم عبارت است از جهت
وحدت علم اعلے مختصه بمظہریت روحانیت
که منسوب است بتجلی اول فعلیه حکم الاعمال
والوحدة و روح محمدی مظہر این روح است
بسبب کمال طہارت مرآت قابلیت قلب
آنحضرت ص مضاہات آن در تبعیت برای حضرت
حق تعالی طہارةً و تبعیةً که مقتضی اند به مقابلاتے که
قبول کرده است قلب شریف وے از حقایق

یعنی میں اللہ سے یہ چاہتا ہوں کہ وہ اس کا ثواب
آنحضرت ص کی روح کو پہونچا دے میں کہتا ہوں کہ یہ
جملہ خود سابقہ تاویل کے مفید ہے ثواب کے معنے
مزدوری اور جزاے خیر اُخروی کے ہیں جاننا چاہیے
کہ روح محمدی سے مراد اصطلاح صوفیہ میں جہت
وحدت علم اعلے مختص بہ مظہریت روحانیت سے ہے
جو تجلی اول سے منسوب ہے تو اوسی پر اعمال اور وحدت
کا حکم ہے اور روح محمدی اس روح کی مظہر ہے
بسبب کمال طہارت آئینۂ قابلیت آنحضرت ص اور
اوس کے متعلقات کے جو حضرت حق کی تبعیت کے
لیے ہے یہ طہارت اور تبعیت مقتضی ہیں اون مقابلات
کی جن کو آنحضرت ص کے قلب مبارک نے اون حقائق

اسماے حق کہ ظاہر اند دران پس گردیدند جمیع
آنچہ ظاہر است دران از حقایق کونیہ
روحانیہ وعوالم قدسیہ عقلیہ تعابر لے ظہورات
حقائق واسماء الٰہیہ تظہر الکل فیہ کذلک اے
علی ما ہو علیہ من غیر تبدیل ولا تغیر توجہہ
فکان ظہور اسماء الحق فیہ وحقیقۃ الروح
انما ہو مجرد تعین غیر قادح فی النزاہۃ والطہارۃ
الثابتۃ للمرتبۃ الاول ولغیرہ من الحقائق
الاسماء التی ظہرت فیہ صلے اللہ علیہ وسلم۔

اسماء حق سے قبول کیا ہے جو اوس مین ظاہر ہین تو
جو حقائق کونیہ روحانیہ وعوالم قدسیہ قلب شریف
مین ظاہر ہین وہ سب ظہورات حقایق واسماے الٰہیہ
کے تابع ہوئے پس تمام چیزین اوس قلب مین ایسی
ہی ظاہر ہوئین جیسی کہ تھین بلا کسی تبدیلی وتغیر کے تو
قلب مین اسماء حق کا ظہور ہوا اور روح صرف
تعین کا نام ہے وہ اوس نزاہت اور طہارت مین ہارج
نہین جو مرتبہ اول اور حقایق اسماء مین ثابت ہے کہ
جو آنحضرت صلعم مین ظاہر ہوئے ہین۔

قولہ انہ علے کل شیء قدیر وبالاجابۃ جدیر

اقول بتحقیق حق سبحانہ بر ہر شئے قادر است
وبہ قبول کردن دعا لائق جدیر بروزن فقیر
بمعنے لایق وسزاوار کذا فی الصراح ودلیل لیاقت
اجابت مر حق سبحانہ را خود لفظ اللہ است کہ
در اصل ذاتے را گویند کہ مستجمع جمیع کمالات باشد
پس اجابت دعاء داعی نیز یکے از کمالات جزئیہ
ولیست وآوردن سوال خود دلیل کرم عام اوست

یعنی بالتحقیق اللہ تعالی ہر چیز پر قادر ہے اور دعا قبول
کرنے کے لائق ہے مین کہتا ہون صراح مین ہے کہ جدیر
بروزن فقیر بمعنی لائق وسزاوار اور دلیل لیاقت قبولیت
کی خاصکر حق تعالے کے لیے خود لفظ اللہ ہے جس سے
در اصل وہ ذات مراد ہے جو جامع جمیع کمالات ہو تو کسی
دعا کرنے والے کی دعا قبول کرنا اسکے اور کمالات جزئیہ مین سے
ایک یہ بھی کمال ہے اور سوال کا پیدا کرنا خود اسکی کرم عام کی دلیل ہے

قولہ اعلموا اخوانی اسعدکم اللہ وایانا

اقول شروع در مطلب می فرماید کہ بدانید
ای برادران من نیک بخت کناد شمارا او تعالی
ومرا۔ مراد از عمدہ ترین سعادت حب ایمانی است

مین کہتا ہون مطلب کو شروع کرتے ہوے
کہتے ہین کہ آگاہ ہولے بھائیو اللہ تعالی تم کو اور مجھکو
نیک بخت کری اور عمدہ ترین سعادت سے حب ایمانی

و مؤیدات آن واز عمدہ مؤیدات آن استحکام
عزیمت قلبیہ است بر اتباع شریعت و کمال
و فور رغبت بر موافقت سنت و شدت نفرت
از ملابست بدعت و قوت اعتصام بحبل اللہ المتین
یعنی اقتداء ظاہر و باطن بہ کتاب مبین و سنت
رسول امین و کمر ہمت را بہ رضا جوئی حضرت حق
چست بستن و اعتقاد و تعظیم اوامر و شعائر اولا سیما
شرع شریف کہ اعظم الشعائر است درست کردن و
ترجیح جانب حق بر جانب نفس بوجہی کہ در صلب
نفس انکسارے ازان پدید آید و در اساس قوت
بہیمیہ ازان انقلاعے ہویدا گردد و در امورے کہ باعث
این انکسار و مقتضی این انقلاع تواند شد بحسب
اشخاص و اوقات اختلافے عظیم و تفاوتی فاحش
متحقق است و اخوان اشارہ بہ طائفہ از اولیاء
و خلفا و ورثہ گویند و اخوان حضرت مصطفے
صلے اللہ علیہ وسلم علی الحقیقت ایشانند و اشوقاہ
الی لقاء اخوانی من بعدی اشارہ بدین طائفہ
مخصوص است و علماء امتی کانبیاء
بنی اسرائیل ہم ایشانند پس درین لفظ
اخوان نیز اشارہ بہ کمال اتباع حدیث است
مر مصنف را فافہم۔

اور اوس کے مؤیدات مراد ہین جن مین سب سے اعلے
عزیمت قلبیہ کا استحکام ہے شریعت کی متابعت پر اور
کمال رغبت موافقت سنت پر اور بے انتہا نفرت امور
بدعت سے اور مضبوطی سے اللہ تعالے کے ارشادات
پر عامل رہنا یعنی ظاہر اور باطن مین کتاب مبین اور
احادیث رسول امین کی اقتدا کرنا اور رضا جوئی حق
مین آمادہ و مستعد رہنا اور اعتقاد درست رکھنا اور
اوس کے احکام کی تعظیم واجب جاننا خصوصًا شرع
شریف کی جو بزرگترین احکامات سے ہے اور امر حق کو
ہر حالت مین امر نفس پر مرجح رکھنا اس طرح کہ جس سے
نفس مین شکستگی پیدا ہو اور قوت بہیمی کمزور ہو جو امور کہ
اس شکستگی اور کمزوری کے باعث ہو سکتے ہین اون مین
اشخاص اور اوقات کے موافق بڑا اختلاف اور بدیہی فرق
ہو جاتا ہے اور اخوان سے اشارہ گروہ اولیا و خلفاء و
ورثہ امت کی طرف ہے جو درحقیقت آنحضرت صلی اللہ
علیہ وسلم کے اخوان ہین اس ارشاد سے کہ مین اپنے
اون بھائیون کی ملاقات کا مشتاق ہون جو میرے
بعد ہونگے اسی گروہ مخصوص کی طرف اشارہ ہے اور اس ارشاد
کے مورد بھی یہی حضرات ہین کہ میری امت کے علما انبیائے
بنی اسرائیل کی طرح ہین پس اس لفظ اخوان سے بھی حضرت
مصنف کا اشارہ کمال متابعت حدیث نبوی کی طرف ہے

قوله ان الحق سبحانه هو الوجود المطلق

اقول تحقیق حق سبحانه وجود مطلق است
تحقیق این در هفت مقدمه باید شنید مقدمهٔ
اول آن که وجود اجلی بدیهیات است واعرف
اشیاء و بوجود دیگر اشیاء شناخته می شوند و حق
است به تحقیق زیراکه غیروے بوے متحقق می شود
پس جهل به مسئلهٔ وجود جهل باصول معارف
می شود باید دانست که معیار صدق قول ما هذا
موجود و لیس ذالك بموجود ترتب احکام و
آثار وعدم ترتب آنها است پس موجود عبارت
از چیزی ست که مرتب الاحکام والآثار است هر چیز
مترتب الاحکام والآثار المختصة خود باشد وے را
موجود گویند پس معدوم مفهوم می باشد که مصداق
مترتب الاحکام والآثار نه باشد و چون سبب ترتب
احکام و آثار جمیع ماهیات وجود است پس سبب
ترتب احکام خود بطریق اولی بود چون نور که سبب
تنویر دیگر اشیاء است همچنان سبب روشن شدن
ذات خود بطریق اولی است پس وجود را بطریق
اولی موجود توان گفت وفی رسالة الوجودیة
الوجود بمعنے ما بانضمامه الی الماهیات
الممکنة تترتب علیها آثارها المختصة بها

یعنی بے شک حق سبحانہ تعالی وجود مطلق ہی اسکی تحقیق
سات مقدمون مین سننا چاہیے۔ پہلا مقدمہ یہ کہ وجود
بدیہیات مین سب سے زیادہ ظاہر اور سب سے زیادہ قابل
معرفت ہے اور اسی وجود سے اور اشیاء بھی پہچانے جاتے
ہین اور اس کی تحقیق سب سے زیادہ اس لیے ضروری ہے کہ
اس کے غیر کی تحقیق بھی اسی سے ہوتی ہے اور مسئلۂ وجود کے
جہل سے اصول معارف کا جہل لازم آتا ہے جاننا چاہیے کہ
اس قول کے کہ کیا یہ موجود ہے اور یہ موجود نہین) صدق کا
معیار احکام اور آثار مترتب ہونا یا نہونا ہے اور موجود سے مراد
وہ چیز ہے جو احکام و آثار سے مرتب ہو تو جو چیز اپنے آثار اور
احکام مخصوصہ سے مترتب ہوگی اوس کو موجود کہین گے اور
جو آثار و احکام سے مترتب نہو وہ معدوم ہے اور جب تمام
ماہیات کے آثار و احکام کے مترتب ہونے کا سبب وجود
ہی ہے تو اپنے احکام مترتب ہونے کا سبب تو بطریق اولی
ہوگا جیسے نور جب اور چیزون کے روشن کر دینے کا
سبب ہے تو اپنی ذات کے روشن کرنے کا بطریق اولی
سبب ہوگا پس وجود کو بطریق اولے موجود کہہ
سکین گے رسالہ وجودیہ مین ہے کہ وجود کے یہ معنے
ہین کہ جس کے انضمام ماہیات ممکنہ سے اوس پر
اوس کے آثار مخصوصہ مرتب ہون تو وہ

متن	ترجمہ
موجود فانه لو لم یکن موجوداً لم یوجد	موجود ہے کیونکہ اگر وہ موجود نہ ہو تو کوئی چیز بالکل پائی
شیٔ اصلا و لو التالی باطل فالمقدم مثله	ہی نہ جاے۔ اور اگر تالی باطل ہے تو مقدم بھی۔ اس
بیان الملازمة ان الماهیة قبل انضمام	لازم و ملزوم ہونے کا بیان یہ ہے کہ ماہیت قبل انضمام
الوجود الیها غیر موجود قطعاً فلو کان	وجود قطعی موجود نہ تھی پس اگر وجود بھی موجود نہ ہوتا تو
الوجود ایضاً غیر موجود لا یمکن ثبوت	ان مین سے ایک کا ثبوت بھی ممکن نہ ہوتا کیونکہ کسی
احدهما لان ثبوت شیٔ لشیٔ فرع وجود	چیز کا ثبوت کسی چیز کے لیے وجود مثبت لہ کی فرع ہے
المثبت له و اذا لم یثبت احدهما للاخر	اور ان دونون سے اگر ایک بھی دوسرے کے لیے
لم یکن الماهیة معروضة للوجود کما ذهب	ثابت نہ ہوتا تو وجود ماہیت کو عارض نہ ہوتا چنانچہ
الیه اهل النظر انتهی۔ و اطلاق وجود در محاورات	اکثر متکلمین اس طرف گئے ہین اور محاورات مین وجود
بر چہار معنی یافتہ شد یکے معنی مصدری یعنی کون و	کا اطلاق چار معنون مین پایا جاتا ہے ایک معنی مصدری
حصول بعضی گویند کہ وجود امر انتزاعی ست کہ ماہیات	یعنی کون او رحصول بعضے کہتے ہین کہ وجود ایک امر
بآن متصف می شوند و جاعل نہ ماہیت را ماہیت	انتزاعی ہے جس سے ماہیات متصف ہوتے ہین اور جاعل
گردانیدہ و نہ وجود را وجود بلکہ ماہیت را متصف	یعنی خالق نے نہ ماہیت کو ماہیت بنایا ہے اور نہ وجود کو وجود
بوجود گردانید و بعضے گویند جاعل از ذات خود	بلکہ ماہیت کو وجود سے متصف کیا اور بعضے کہتے ہین کہ
اصدار ماہیات کردہ در خارج و چون ناظران	جاعل نے خود اپنی ذات سے ماہیات کو فی الخارج صادر کیا ہے
ترتب احکام و آثار بران ماہیات دیدند صورتے	دیکھنے والون نے احکام اور آثار کا ترتب ان ماہیات پر دیکھا
مشترکہ منتزعہ ازان ماہیات در ذہن ایشان مرتسم	تو ایک صورت مشترکہ منتزعہ ان ماہیات کی ان لوگون کے ذہن
شد آن را وجود نامیدند پس در خارج ہمان	مین چھپ گئی اوس کا وجود نام رکھا پس خارج مین وہی
ماہیات اند کہ معقولات اولیہ اند و وجود امرے	ماہیات معقولات اولیہ ہین اور وجود ایک امر انتزاعی
انتزاعی ذہنی ست و معقول ثانوی این ہر دو قول	ذہنی و معقول ثانوی ہے یہ دونون قول اگرچہ ایک
اگرچہ بوجہے صحیح اند لیکن حصر معرفت وجود کہ منشائے	طرح صحیح ہین لیکن معرفت وجود کا اس معنی مین کہ وہ

ترتب احکام و آثار باشد باین معنی خطا است
واین معنی بیشک زائد بر جمیع ماہیات است
لیکن حکیم می گوید کہ واجب بذات منشأ انتزاع
این مفہوم است و در ممکن منشأ انتزاع ذات
من حیث ہی نیست بلکہ ازین جہت کہ مستند است
بفاعل و اثر وی است پس می گوید وجود واجب
عین ویست و وجود ممکن زائد بر ذات وے
اما متکلم و صوفی پس بہ زیادتی این معنی بر ذوات
جمیع موجودات قائل اند و این معنی قابل آن
نیست کہ کسی گوید کہ وجود باین معنی مبدء المبادیست
زیادہ ازان کہ عقلا و عرفا مذہب خود قرار دہند
پس ہر کہ از کلام صوفیہ توہم این معنی نمودہ و بر ان
اعتراض کردہ یا جاہل است بہ اصطلاح ایشان
یا متعصب مغرور البتہ در اوائل بعضے از اعزہ
کہ قریب زمانہ شیخ اکبر بودند مثل علاء الدولہ و ملا
سعد الدین پس ایشان معذور بودند زیرا کہ علم
باصطلاح شیخ اکبر چندان شائع نہ شدہ بود لیکن
الحال چون شارحان فصوص مثل قیصری و
جامی در مصنفات خود تصریح نمودند کہ مراد ما از وجود
مطلق وجود بمعنی معقول ثانوی نیست پس الحال
اگر کسے بر ایشان اعتراضات کند مبنی بر این معنی

احکام و آثار کے ترتب کا منشأ ہے حصر کرنا غلطی ہے اور
اس طرح بے شک وجود کل ماہیات پر زائد ہے لیکن
حکما قول ہے کہ واجب بذاتہ اس مفہوم کے انتزاع کا منشا
ہے اور ممکن میں منشأ انتزاع ذات بحیثیت ذات نہین
ہے بلکہ اس سبب سے ہے کہ وہ فاعل سے منسوب ہے اور اوسکا
اثر ہے لہذا کہتے ہین کہ وجود واجب عین واجب ہے
اور وجود ممکن اوس کی ذات پر زائد ہے اور متکلمین اور
صوفیہ کل موجودات کی ذاتون پر اس معنے کی زیادتی کے
قائل ہین اور یہ معنی اس قابل نہین کہ کوئی کہے کہ وجود
اس طرح مبدأ المبادی ہے اس سے زیادہ کہ عرفا و
عقلا اپنا مذہب قرار دین تو جو شخص کلام صوفیہ سے یہ
معنی سمجھے اور اوس پر اعتراض کرے وہ یا تو متعصب و مغرور
ہے یا اون کی اصطلاحات سے بالکل جاہل البتہ
اوائل مین بعض حضرات جو شیخ اکبر کے زمانے سے قریب
تھے جیسے شیخ علاء الدولہ سمنانی و ملا سعد الدین
تو یہ لوگ معذور تھے اس لیے کہ شیخ اکبر کی اصطلاحات
کا علم اوس زمانے مین ایسا شائع نہ تھا لیکن
اب جب کہ شراح فصوص مثل قیصری و جامی نے
اپنی اپنی شرحون مین تصریح کر دی کہ ہمارا مقصود
وجود مطلق سے وجود بمعنی معقول ثانوی نہین ہے
پس اگر کوئی ان لوگون پر اس حیثیت سے اعتراضات کرے

معذور نخواہد بود ان اللہ بصیر بالعباد دوم
اطلاق وجود بر وجود خاص ہر شے یعنی حقیقت
خاصہ وے ازان جہت کہ مترتب الاحکام والآثار
باشد. وباین معنے شیخ ابو الحسن اشعری فرمودہ کہ وجود
ہر شے عین ذات اوست وحکیم وصوفی با شیخ
اشعری در واجب موافق اند واہل کلام در قول خود
کہ حقایق الاشیاء ثابتۃ والعلم بہا متحققۃ
این معنی را ارادہ کردہ اند زیرا کہ حقائق اشیاء
درین قول عبارت از وجودات خاصۂ اشیاء است
کہ ہویات خارجیہ اند واسباب ترتب احکام وآثار
معنی سوم اطلاق وجود بر وجود منبسط است کہ صوفیہ
آن را نفس رحمانی گویند وآن بطریق ابداع
صادر اول است از مبدء المبادی زیرا کہ مقید است
بقید انبساط اما باعتبار اشیاء کہ در تحت وے اند
از وجودات خاصہ پس وجود مطلق است لا بشرط
شے وشمول وے مر وجودات خاصہ را مثل شمول
کلی مر جزئیات را نیست بلکہ از باب انبساط وسریان
مجہول الکنہ است زیرا کہ صادر اول متحصل ومتقرر
بالفعل است وطبیعت کلیہ مبہمہ نیست وچون صدور
ابداعی کہ مادہ وحدت در انجا نیست بمنزلۂ تفصیل
اجمالی وظہور شے در مرتبۂ دوم می باشد بعضی صوفیہ

تو وہ معذور نہین ہو سکتا بیشک اللہ بندون کی نیت
دیکھتا ہے دوسرے وجود کا اطلاق ہر شے کے وجود
خاص یعنی اوس کی حقیقت خاصہ پر کہ جو مترتب الاحکام
والآثار ہو اور اسی معنی مین شیخ ابو الحسن اشعری نے
فرمایا ہے کہ وجود ہر شے کا اوس کا عین ذات ہے
حکما وصوفیہ واجب مین شیخ اشعری سے موافق ہین اور
اہل کلام بھی اپنے قول مین کہ حقایق اشیا ثابت
ہین اور علم اون کا متحقق ہے یہی معنے مراد لیتے ہین
کیونکہ حقائق اشیاء سے مراد اس قول مین وجودات
خاصۂ اشیا یعنی ہویات خارجیہ اور اسباب ترتب
احکام وآثار ہین تیسرے معنے وجود کے یہ کہ اطلاق وجود
کا وجود منبسط پر ہے جس کو صوفیہ نفس رحمانی کہتے ہین
اور وہ بطریق ایجاد مبدأ المبادی سے صادر اول ہے
اس لیے کہ وہ بقید انبساط مقید ہے یا باعتبار اشیا
اوسکے تحت مین ہین وجودات خاصہ سے تو وجود مطلق
لا بشرط شئ ہے اور اوسکا شمول موجودات خاصہ پر مثل شمول
کلی کے جزئیات پر نہین ہے بلکہ بطریق سریان وانبساط کے
ہے جسکی ماہیت نامعلوم ہی اسلیے کہ صادر اول متحصل اور متقرر
بالفعل ہے اور طبیعت کلیہ مبہمہ نہین اور مثل صادر ہونے
اوس ایجاد کے کہ جس مین مادہ وحدت نہین ہی بمنزلۂ تفصیل
اجمالی کی ہے اور شئ کا ظہور دوسرے مرتبہ مین ہوتا ہی بعضے صوفیہ

گاہے در عبارات بطریق تسامح این مرتبہ را
از مبدء المبادی ممتاز نمی کنند و احکام آن مرتبہ
را بر مبدء المبادی محمول می سازند مثلاً گویند

هو الساری فی جمیع الذرارئ و حقیقة الحق

سبحانه و تعالی هو الوجود المطلق اما
برہان عقلی حاکم است کہ سریان و اطلاق لا
بشرط شئ وجود منبسط را بلا واسطہ است و
مبدء المبادی را بواسطہ زیرا کہ مبدء المبادی
متعالی ست از انکہ ہیچ حکمے در وے ملحوظ کنند معنی
چہارم اطلاق وجود بر اول الاوائل و مبدء المبادی
یعنی الوجود الحق البحت کہ در وے ہیچ وجہ ثبوت
ماہیت نباشد زیرا کہ ہر ماہیتے کہ باشد در مرتبہ خود
نہ موجود است نہ معدوم کما بین فی موضعه پس
بسبب چیزیکہ ترتب احکام و آثار ماہیت شود اگر
وے ہم ماہیت باشد ہیچ چیز موجود نشود پس بضرورت
معلوم شد کہ درین جا چیز ہست کہ مطلقاً ماہیت
نیست و آن موجود محض است لہذا حکیم می گوید لا

ماهية للواجب سوی الوجود پس در حقیقت
منشأ انتزاع مفہوم کون و حصول و مبدء ترتب
احکام و آثار این معنی ست زیرا کہ وی فعل محض است
و ماسواے وے فی الجملہ بالقوہ است چنانچہ مبدء

کبھی عبارات مین بطریق تسامح اس مرتبہ کو مبدء المبادی
سے علیحدہ قرار نہین دیتے اور اوس مرتبے کے احکام کو
مبدء المبادی پر محمول کرتے ہین مثلاً کہتے ہین کہ وہی

تمام ذرات مین ساری ہے اور حقیقت حق سبحانہ وجود
مطلق ہے لیکن دلیل عقلی اس بات پر حکم کرتی ہے
کہ سریان اور اطلاق لابشرط شئے کا وجود منبسط کے
لیے بلا واسطہ ہے اور مبدء المبادی کے لیے بواسطہ
کیونکہ مبدء المبادی اس سے اعلے ہے کہ کسی حکم کا
اوس مین لحاظ کیا جاوے چوتھے معنے اطلاق وجود
اول الاوائل و مبدء المبادی یعنی وجود محض حق پر
کہ جس مین کوئی وجہ ثبوت ماہیت کی نہو اس لیے
کہ جو ماہیت ہوگی وہ اپنے مرتبے مین نہ موجود ہوگی اور
نہ معدوم جیسا کہ بجائے خود بیان ہوا تو بسبب اوس چیز کے
کہ جس سے ماہیت کے آثار و احکام کا ترتب ہوتا ہے
اگر وہ بھی ماہیت ہوتا تو کوئی چیز موجود ہی نہ ہوتی
پس ثابت ہوا کہ یہان ایک چیز ہے جو مطلقاً ماہیت
نہین ہے اور وہ وجود محض ہے اس واسطے حکما کا

قول ہے کہ واجب کے لیے بجز وجود کے کوئی ماہیت
نہین تو درحقیقت مفہوم کون و حصول کے انتزاع کا منشا
اور ترتب احکام و آثار کا مبدء یہی معنی ہین اس لیے کہ
وہ فعل محض ہے اور اوس کے علاوہ فی الجملہ بالقوہ ہی جیسے

اضارت نیست مگر نور محض خواه بلاواسطه باشد یا
بواسطه پس وجودات خاصه بسبب وجود منبسط مظهر
حضرت وجود الحق می شوند و فعلیت حاصل می کنند
و منشأ ترتب احکام و آثار می شوند و ازان جهت
که مقیدات و بالقوه اند منشأ ترتب احکام و آثار
نتوانند شد زیراکه هرچه بالقوه است از حیثیت بالقوه
معدوم است و معدوم منشأ ترتب احکام و آثار موجود
نتواند شد آری معدوم بالقوه بمنزله شروط و آلات
برائے تاثیر فاعل حقیقی می توانند شد و حکما بر این
قاعده تفریع کرده اند استناد جمیع ممکنات را
سوئے واجب و این معنی صلاحیت آن دارد که
وجود باین معنی اول الاوائل و اصل الاصول و
مبدء المبادی باشد و مصطلح صوفیه بوجود مطلق و
ذات بحت و احدیت مطلقه همین معنی است و قال
الشیخ صدر الدین القونوی بعد ان صوّر الوجود
بالمعنی الثالث و مثله بالمادة بقوله الوجود
مادة الممکن والعرض العام هوالوصف اللاحق
به عند تقیده بقید الامکان و بعده
عن حضرة الوجود وقد سماه العارف
الصمدانی شیخ محی الدین بن عربی فی مواضع من
کتبه نفس الرحمانی والهباء والعنقاء انتهی کلامه.

روشنی کا مبدء نور محض کے سوا کچھ نہین خواه بلاواسطہ
ہو یا بواسطہ پس موجودات خاصہ بسبب وجود منبسط
مظہر حضرت وجود حق ہوتے ہین اور فعلیت حاصل
کر لیتے ہین اور منشأ ترتب احکام و آثار بھی ہو جاتے
ہین اور اس طرح کہ مقیدات بالقوہ ہین منشأ ترتب
احکام و آثار نہین ہو سکتے اس لیے کہ ہر بالقوہ چیز
بحیثیت بالقوہ ہونے کے معدوم ہے اور معدوم منشأ
ترتب احکام و آثار موجود نہین ہو سکتا البتہ معدوم
بالقوہ بمنزلہ آلات و شروط تاثیر فاعل حقیقی کے لیے
ہو سکتے ہین اور حکما نے اسی قاعدے پر واجب
کی طرف تمام ممکنات کے منسوب ہونے کی تفریع کی ہے
اور یہ معنی اس امر کی صلاحیت رکھتے ہین کہ وجود اس
معنے مین اول الاوائل اور اصل الاصول اور مبدء المبادی
ہے اور صوفیہ کی اصطلاح مین وجود مطلق اور ذات
بحت اور احدیت مطلقہ سے یہی مطلب ہے اور شیخ
صدر الدین قونوی نے وجود کو تیسرے معنے مین تصور
کر کے اور مادہ سے اوس کی مثال دیکر کہا ہے کہ وجود
ممکن کا مادہ ہے اور عرض عام وہ صفت ہے جو اوسکو قید امکان
مین مقید ہونے اور حضرت وجود سے دور ہو جانے کے وقت لاحق ہوا ہے
اور عارف صمدانی شیخ محی الدین ابن عربی نے اپنی کتابون مین اکثر جگہ
اسے نفس رحمانی اور ہبا اور عنقا کے نام سے یاد کیا ہے انتہی

مقدمۂ دوم باید دانست کہ صوفیہ آن حقیقت را کہ حقیقت وجود است من حیث ہو ہو مرتبۂ لاتعین وذات بحت خوانند اما نہ باین معنی کہ مفہوم سلب تعین وبحیثیت آنجا ثابت باشد ونیز این مرتبہ را مرتبۂ احدیت وغیب ہویت ولاہوت گویند وہیچ اسمی کہ ورائے وجود فائدہ دیگر دہد روا ندارند وچون آن حقیقت را بعلم مطلق وعلم اجمال کہ یافت خود است مر خود را بذات خود ویافت جمیع شیونات است یعنی اسماء الٰہی وکونی بی امتیاز یکے از دیگرے ملاحظہ نمایند وحدت گویند وحقیقت محمدی خوانند وتجلی اول وتعین اول وتنزل اول نامند وچون آن حقیقت را بعلم مفصل کہ یافت خود است با صفات واسمائے الٰہی وکونی مفصلا بامتیاز یکے از دیگرے ملاحظہ نمایند واحدیت و الٰہیت خوانند ودانش خود کہ درین مرتبہ است مر اکوان را تعین علمی واعیان ثابتہ نامند وچون آن حقیقت متلبس شود بعالم نورانی آن را عالم ارواح وعالم ملکوت وعالم مثال خوانند وتفصیل این عوالم آیندہ می آید وچون آن حقیقت متلبس شود بعالم جسمانی آن را عالم اجسام وعالم شہادت وعالم ناسوت گویند وچون آن حقیقت مقید باشد

دوسرا مقدمہ جاننا چاہیے کہ صوفیہ حقیقت وجود کو بحیثیت ذات مرتبۂ لاتعین اور ذات بحت کہتے ہین مگر نہ بحیثیت ثبوت مفہوم سلب تعین بحیثیت اور اس مرتبہ کو مرتبۂ احدیت اور غیب ہویت اور لاہوت بھی کہتے ہین اور کوئی اور نام وجود کے علاوہ جو اور معنے کا فائدہ بھی دیتا ہو اوس پر جایز نہین رکھتے اور جب اوس حقیقت کو علم مطلق اور علم اجمال کے ساتھ جس مین اپنی یافت اپنے لیے بذاتہ ہے اور تمام شیونات یعنی اسمائے الٰہی وکونی کی بھی یافت ہے بلا امتیاز ملاحظہ کرین اوس کو وحدت وحقیقت محمدی کہتے ہین اور تجلی اول اور تعین اول اور تنزل اول بھی اور جب اوس حقیقت کو بہ علم مفصل جس مین اپنی ذات کی یافت بصفات و اسماء الٰہی وکونی مفصلاً ہے علیحدہ علیحدہ ملاحظہ کرین اوس کو واحدیت اور الٰہیت کہین گے اور اپنے اوس علم کو جو مرتبۂ اکوان کے لیے ہے تعین علمی اور اعیان ثابتہ کہین گے اور جب وہ حقیقت عالم نورانی سے متلبس ہوگی تو اوس کو عالم ارواح وعالم ملکوت وعالم مثال کہین گے تفصیل ان عوالم کی آیندہ بیان کی جائے گی۔ اور جب وہ حقیقت عالم جسمانی سے متلبس ہوگی اوس کو عالم اجسام وعالم شہادت وعالم ناسوت کہین گے اور جب وہ حقیقت

بجمیع مراتب مذکورہ جسمانی و نورانی واحدیت و
وحدت آن را حقیقت انسانی گویند و چون آن
حقیقت بعد ازین تقید در انسان منبسط گردد و متسع
شود بہ جمیع مراتب و ہمہ مراتب در وے ظاہر آیند
بانبساط خود و او را کانّہ ھو گردانند آن را انسان
کامل گویند و آن انبساط و اتساع بہ کمال و اکمل مرتبہ
در صورت محمدی دارند و ختم نبوت ہم برا و ازین وجہ
شمارند و معلوم است کہ کمال بقید بدو وجہ نگاہداشتن
است وجہ اطلاق و وجہ تقید کہ در وے خواست اما
چون آن حقیقت مطلقہ مقید شد بمجرد مقید شدن
بقید خو کردہ عادت گرفت و بقید سمع و بصر مقید و
ہمہ اوصاف مقید بہ تقید عادت گرفتند و آن
حقیقت مطلقہ را و اوصاف آن را ساتر آمدند و ازان
حقیقت بیگانہ وار گردیدند و جہت تقید بران غالب
آمد و احکام و لوازم تقید برو مستولی شد ـ اکنون
طریق رجوع مقید بسوی مطلق این ست کہ وجہ
اطلاق را بر وجہ تقید غالب کند و ہمیشہ مراقب
بوجہ اطلاق باشد و بہیچ وجہ ملاحظہ بوجہ تقید نہ کند
و بہر طریق کہ وجہ تقید فراموش شود آن را لازم گیرد
و وجہ اطلاق را حاضر آوردن فرض راہ داند
ازین جا گفتہ اند خسر الدنیا والآخرۃ صفت

کل مراتب مذکورہ جسمانی و نورانی واحدیت و وحدت
مین مقید ہوگی اوس کو حقیقت انسانی کہین گے اور
جب یہ حقیقت بعد اس تقید کے انسان مین پھیل
جائیگی اور تمام مراتب پر محیط ہو جائیگی اور تمام مراتب
اوس مین اپنے انبساط سے ظاہر ہونگے اور اوس کو
ویسا ہی کر دین گے تو اوس کو انسان کامل کہین گے
اور اوس انبساط و کشادگی کو کاملترین مرتبہ مین صورت
محمدی مین مانین گے اور آپ پر نبوت کے ختم ہونے
کا بھی سبب قرار دین گے اور یہ امر معلوم ہے کہ بقید کا
کمال دو وجہون کی محافظت سے ہے وجہ اطلاق اور وجہ
تقید کہ جس مین اوس نے یعنی ذات نے مقید ہونا چاہا
لیکن جب وہ حقیقت مطلقہ مقید ہوئی تو بمجرد مقید
ہونے کے اوس نے قید کی عادت ڈال لی اور بقید
سمع و بصر مقید ہوئی اور مقید کے تمام اوصاف نے تقید
کی عادت اختیار کر لی اور اوس حقیقت مطلقہ اور اوس کے
اوصاف کو چھپا لیا اور اوس تقید کی جہت کا اوپر غلبہ ہوا
اور احکام و لوازم تقیدات اوپر غالب ہو گئے اب مقید کی مطلق
کیطرف رجوع کا یہ طریقہ ہے کہ وجہ تقید پر وجہ اطلاق کو غالب کرے
اور ہمیشہ ملاحظہ وجہ اطلاق کا لحاظ رکھے اور کسیطرح وجہ تقید کا ملاحظہ نہ کرے
جسطرح وجہ تقید بھولنا ممکن ہو وہی طریقہ اختیار کرے اور اسی فرض سلوک
جانے اسی جگہ سے فرمایا ہے کہ دنیا اور آخرت کا نقصان اوٹھانا

عاشقان است مقید را نگاهداشتن بر وجه مطلق
فرض است و هرگز ملاحظه بوجه تقیید نه کند و اگر خواهد
که هر دو وجه را نگاهدارد ممکن نیست که غلبهٔ وجه
اطلاق حاصل نماید ازان که مقید بوجه تقیید عادت
گرفته است و تقیید و لوازم او لازم حال او آمده اند
مانع وجه اطلاق آیند و سوئے خود کشند ابتداءً ممکن
نیست که نگاهداشتن هر دو وجه وجه اطلاق را غالب
آرد و بعد از غالب شدن وجه اطلاق ملتفت بوجه
تقیید شود و مراقب آن و آن وجه را حاصل کند
دران وقت ممکن است که وجه تقیید آن طریق حاصل
آید که وجه اطلاق را حاجب نه باشد و چون آن وجه
مقید حاصل شد بدرجهٔ کمال رسید مساوی الطرفین
گشت و حضرات انبیا که به خلق آمده بودند بوجه
اطلاق آمده بودند ارسل رسوله بالهدی
و وجه تقیید نیز همراه ایشان بود چنانچه آیهٔ کریمه است
و دین الحق لیظهره علی الدین کله ایشان را
هر دو وجه داده نبی کردند و به دعوت خلق فرستادند
وگرنه نبی و رسول نتوانند شد و نبی ما صلی اللہ علیہ
وسلم ظهور آن هر دو وجه بکمال مرتبه داده بودند
لهذا آنحضرت خاتم النبیین آمد و نیز باید دانست
که وجود بمعنی هستی است و هو الحق تعالیٰ

عاشقین کی صفت ہے اور مقید کی محافظت وجہ
مطلق پر فرض ہے اور ہرگز وجہ تقیید کو ملاحظہ نہ کرے
اور اگر دونون وجہون کا لحاظ کرنا چاہے تو ممکن نہین کہ
وجہ اطلاق کا غلبہ حاصل کر سکے کیونکہ مقید تو وجہ تقیید کا
عادی ہے تقیید و لوازم تقیید اوسکے لیے لازم ہو گئے ہین
وہ اوسی وجہ اطلاق کے ملاحظے سے مانع ہونگے اور اپنی
طرف کھینچین گے ابتدا مین دونون صورتون پر نگاہ
رکھکر وجہ اطلاق کو غالب کرنا ممکن نہین وجہ اطلاق
کے غالب ہونے کے بعد وجہ تقیید پر متوجہ ہوا اور اوسکا
محافظ رہے اور اسی وجہ کو حاصل کرے اوس وقت
البتہ ممکن ہے کہ وجہ تقیید اس طرح حاصل ہو جاوے
جو وجہ اطلاق کا حاجب نہو جب وہ وجہ مقید حاصل
ہو جائیگا تب درجۂ کمال پر پہونچے گا اور مساوی الطرفین
ہوگا حضرات انبیاء جو خلق کی طرف آئے تھے وہ وجہ
اطلاق سے آئے تھے کلام مجید مین ہے کہ ہم نے اپنی رسول
کو ہدایت کے لیے بھیجا اور وجہ تقیید بھی اون کے ساتھ تھی
جیسا کہ اس آیت مین ہی اور دین حق کے ساتھ تا کہ اوسکو سب
دینون پر غالب کرے آنحضرتؐ کو دونو وجہ دیکر نبی کرکے دعوت
خلق کیلیے بھیجا اگر ایسا نہوتا تو نبی اور رسول ہی نہوتے اور آنحضرت
صلی اللہ علیہ وسلم مین دونو وجہون کا پورا ظہور تھا اسیوجہ سے آپ
خاتم النبیین ہوئی نیز جاننا چاہیے کہ وجود ہستی کی معنی مین ہے جو حق تعالیٰ

واین وجود حقیقی حقیقتی ست کہ باین صفات ثلثہ
متصف بود یکے آنکہ ہستی وے بذات وے بود
ازلاً و ابداً دوم آن کہ قیام موجودات بذات وے
بود حدوثاً و بقاءً سوم آنکہ غیر او در خارج منتفی بود
ایقاعاً و امکاناً نہ بمعنی تحقق و حصول کما ذہب
الیہ بعض الحکماء والمتکلمین زیرا کہ تحقق و
حصول از معانی مصدریہ اند کہ در خارج موجود نباشند
بلکہ از موجودات ذہنی اند پس اطلاق لفظ وجود
باین معنی بر ذات حق جایز نیست زیرا کہ ازین
اطلاق لازم می آید کہ حق موجود ذہنی باشد نہ
موجود خارجی و بارتفاع عالم اذہان عالم معدوم
گردد و پیش از حدوث عالم موجود نباشد معاذ اللہ
من ذلک واطلاق لفظ وجود بمعنی مصدری امر
انتزاعی و موجود ذہنی است نہ موجود خارجی و نیز
در ماہیت وجود اختلاف است و ہم درین جا باید
رسید کہ در لاتعین لا حرف سلب است نہ بآن
معنی کہ اول تعین بود چنانکہ مثل زید لیس بقائم
کہ دران تعین قیام زید متحقق بود بہ فقود اکنون سلب
گشت بلکہ در لاتعین سلب تحصیلی و سلب بسیطی ست
چون لاشریک لہ ولم یکن معہ شیء کہ عدم
تعین وازلی ست باین معنی کہ با چیزے شریک بود

اور یہ وجود حقیقی وہ حقیقت ہے جو ان تین صفات
سے متصف ہو ایک یہ کہ اوس کی ہستی اوس کے لیے
ازلاً و ابداً ہو دوسرے یہ کہ موجودات کا قیام حدوثاً و
بقاءً اوس کی ذات سے وابستہ ہو تیسرے یہ کہ اوس کا
غیر خارجاً معدوم ہو وقوع و امکان مین نہ ثبوت اور حصول
کے معنے مین جس کی طرف بعض حکما اور متکلمین گئے ہین
کیونکہ تحقق اور حصول معانی مصدریہ ہین جو خارج مین
موجود نہین ہوتے بلکہ موجودات ذہنی ہین تو لفظ وجود کا
اطلاق اس معنی سے ذات حق پر جائز نہین کیونکہ اس اطلاق
سے لازم آتا ہے کہ حق موجود ذہنی ہو نہ موجود خارجی اور
عالم و اذہان عالم کے ختم ہو جانے پر معدوم ہو جائے اور عالم
کے حدوث سے قبل موجود نہو معاذ اللہ اور لفظ وجود
کا اطلاق بمعنی مصدری امر انتزاعی و موجود ذہنی ہے
نہ موجود خارجی نیز ماہیت وجود مین بھی اختلاف
ہے یہین سے سمجھ لینا چاہیے کہ لاتعین مین لا حرف
نفی ہے نہ یہ معنے کہ پہلے تعین تھا جیسے زید لیس
بقائم مین قیام زید متعین بہ فقود تھا اب سلب
ہوگیا بلکہ لاتعین مین نفی تحصیلی اور نفی بسیطی
ہے جیسے لاشریک لہ اور لم یکن
معہ شیء یعنی اوس کا عدم تعین ازلی ہے
یہ معنے نہین کہ کوئی چیز اوس کی شریک تھی

دور گردید نعوذ باللہ و در مرتبہ ذات بحیثیت سلب
اعتبارات است و در وحدت ثبوت اعتبارات
است و در واحدیت ظہور اعتبارات ست چنانکہ
دوات و قلم و لوح در دوات صرف اجمال است و در
قلم نسبت بہ لوح اجمال و نظر بر دوات تفصیل و در لوح
صرف تفصیل و حقیقت ماہیتے را گویند کہ در نفس الامر
بود بدون فرض فارض و ذہن ذاہن و اعتبار
معتبر ماہیت اعم است ازین کہ یافتہ شود در ذہن
فقط او فی الخارج ایضاً او فی کلیہما معاً
و ہویت بمعنی حقیقت است و ہویت بر دو نوع بود
بسیطہ کہ بلا ضم ضمیمہ بود کہ ملحوظ صفات ہم نہ باشد
و مرکبہ یعنی متصف بصفات و شیون گردیدن مطلق
مقید در مظہرے از مظاہر خود و اسم ذات مع النسبۃ را
گویند و اگر مضاف بہ تشبیہ و کثرت باشد آن را
اسمائے کونی و کیانی گویند چون اعیان ثابتہ
کہ ظلال اسمای آلہی اند فاعلم ہذا الطریق و
تامل و توصل واعمل علیہ فانہ ینفعک
مقدمہ سویم در اثبات واجب الوجود قطع نظر
از نقض و ابرام کہ آن را محلے دیگر است باید شنید کہ
عقل در بادی النظر منقسم می سازد موجود را در سہ
قسم ما یجب وجودہ بالنظر الی ذاتہ و ما یجوز

دور ہو گئی نعوذ باللہ اور مرتبۂ ذات بحیثیت میں اعتبارات
کی نفی ہے اور وحدت میں اعتبارات کا ثبوت اور
واحدیت میں اعتبارات کا ظہور ہے جیسے دوات
اور قلم اور لوح دوات میں صرف اجمال ہے اور قلم
میں بہ نسبت لوح کے اجمال اور بلحاظ دوات کے
تفصیل ہے اور لوح میں صرف تفصیل ہے اور حقیقت
اوس ماہیت کو کہتے ہیں جو بلا کسی فرض فارض و اعتبار
معتبر و ذہن ذاہن کے واقع ہوا اور ماہیت اس سے عام
ہے کہ صرف ذہن ہی میں پائی جائے یا خارج میں یا ایک
ساتھ دونوں اور ہویت کے معنے حقیقت کے ہیں اور
ہویت کی دو قسمیں ہیں اول بسیطہ جو بغیر کسی چیز
کے ملائے ہوئے ہو یعنی صفات بھی ملحوظ نہ ہوں دوسرے
مرکبہ یعنی مطلق کا صفات اور شیون سے متصف ہونا اور
کسی مظہر میں اپنے مظاہر سے مقید ہونا اور اسم ذات با
نسبت کو کہتے ہیں اور اگر وہ تشبیہ و کثرت کی طرف منسوب ہو
تو اسمائے کونی و کیانی کہینگے جیسے اعیان ثابتہ جو ظلال اسمائے
الٰہی ہیں پس اس طریقے کو جان لے اور غور کر کے اسپر عمل کر
یہی تجھکو نفع دیگا تیسرا مقدمہ اثبات واجب الوجود
میں سوال و جواب سے قطع نظر کر کے جس کا محل اور ہے
یہ جاننا چاہیے کہ عقل بظاہر موجود کو تین قسم پر منقسم کرتی
ہے ایک وہ جسکے لیے بلحاظ ذات وجود ضروری ہو اور دوسری

فی الوجود والعدم علی ذاته وما یمتنع
اول واجب ست ثانی ممکن و وجود ممکن بدیهی
است که دیده می شوند بعضے موجود سابق و لاحق
واما واجب بیانش آنکه غور در مفهوم موجود افاده
می بخشد آنکه تحقق او ممکن نیست بغیر واجب چه اگر
موجود در ممکن منحصر بودے اصلاً ثابت نه گشتے چراکه
تحقق ممکن یا بنفسه بودے و این محال بدیهی است
ویا بغیره وآن غیر نیز ممکن بودے پس تسلسل آحاد
گشتے تا غیر نهایت ویا دور واین هر دو محال اند
چه که برین هر دو تقدیر انتفاء آحاد بالسر لازم گشتے چراکه
ثابت است که مالم یجب لا یوجد و وجوب متحقق
نمی شود مگر آنگاه که جمیع انحاء عدم ممتنع بوند این امتناع در
ممکنات صرف بدون واجب غیر متحقق است لجواز
انتفاء کل منها فی ضمن انتفاء الکل وپس
این برهان مختصرے نفیس است خفیف المؤنت
غیر محتاج بابطال دور وتسلسل واین طریق مفید است
بهر اختصار و برائے همین این جا پسندیدم سوال
وجود مطلق منقسم است بسوے واجب وممکن وقدیم و
حادث ومنقسم الی الشیٔ وغیره عین خود نمی بود فضلاً
عن ان یکون المنقسم الی الممکن والیهما جواب
وجوب وامکان وغیرها اسماء ونسب وجود اند یعنی

جسکے لیے وجود وعدم دونوں حیثیت اوسکی ذات
کے جائز ہوں تیسری وہ جو ممتنع ہو اول واجب ہے
اور دوسرا ممکن اور وجود ممکن بدیہی ہے کہ برابر بعض
موجودات سابق ولاحق دیکھے جاتے ہیں اور واجب
کا بیان یہ ہے کہ مفہوم موجود میں غور کرنے سے معلوم
ہوتا ہے کہ اوس کا ثبوت بغیر واجب کے ممکن نہیں کیونکہ
اگر موجود ممکن میں منحصر ہوتا تو بالکل ثابت ہی نہوتا
کیونکہ ثبوت ممکن یا بنفسہ ہوتا اور یہ بدیہی محال ہے
یا غیر سے ہوتا وہ غیر بھی ممکن ہوتا تو ایک سے لانہایت
تک تسلسل ہوتا یا دور لازم آتا اور یہ دونوں محال
ہیں کیونکہ ان دونوں صورتوں سے تمام تر آحاد کی
نفی ہوجاتی اس لیے کہ یہ ثابت ہے کہ جو چیز واجب
نہوگی وہ پائی کبھی نہ جائیگی اور وجوب اوس وقت تک ثابت
نہیں ہوتا جب تک عدم کی کل اقسام ممتنع نہو جائیں اور امتناع
ممکنات صرف میں بغیر واجب کے ثابت نہیں اسلیے کہ انتفاء کل
کے ضمن میں ہر ایک کا انتفاء جائز ہے اور یہ دلیل مختصر نفیس ہے
اور سہل الحصول جسمیں ابطال دور وتسلسل کی ضرورت نہیں اور
اختصار کی واسطے یہی طریقہ مفید ہے اور اسی لیے مین نے یہاں اسی پسند کیا
سوال وجود مطلق واجب وممکن و قدیم وحادث میں منقسم ہے اور
شی منقسم بالغیر اپنی عین نہیں ہوسکتی چہ جائیکہ منقسم الی الممکن والواجب ہو
جواب وجوب وامکان وغیرہ وجود کی اسماء ونسب ہیں یعنی

موجودات نه از اسماء ذاتیه اعنی التی نسبتهما
الی المقابلات سواسیة پس تقسیم درحقیقت نسبت
وجود راست نه نفس اورا **سوال** وجود متکثر میشود
به تکثر محال و متکثر واجب نمی شود اذ یجب وحدته
جواب تعدد و تکثر نسب و شیون وجود اند نه عین
وے و اگر پرسی که دلیل بر دو قسم است انی و لمی و
واجب اصلا معلول نه بوده است بلکه علت جمیع
ممکنات است پس بهر دلیلے که استدلال کرده شود
بر وجود انی خواهد بود لا محاله فلا فرق بین الطریقین
لکون احدهما انیا و الآخر لمیا گوئیم استدلال
بر وجود واجب فی نفسه نیست بل علی انتسابه الی
هذا المفهوم و ثبوته له علی ما ذکره الشیخ
الاکبر فی الاستدلال بوجود المؤلف علی
وجود ذی المؤلف پس وجود واجب فی نفسه
علت لغیره است مطلقا و انتساب او بسوی این
مفهوم معلول آن ست و قد تکون الشیء فی نفسه
علة شیء و فی وجوده عند آخر معلولا له کما
حقق فی موضعه و اگر گوئی که وجود ممکن چرا
بدیهی است گوئیم که این برهان موقوف ست بر وجود
موجودها و این بدیهی است در اثبات خود محتاج
به وجود ممکن نیست پس شکے نیست در وجود ما و وجود

موجودات سے ہین نہ اسماء ذاتیہ سے یعنی وہ جن کی
نسبت مقابلات کی طرف برابر ہے تو درحقیقت تقسیم
نسبت وجود مین ہوئی نہ نفس وجود مین **سوال** وجود
تکثر محال سے متکثر ہو جاتا ہے اور متکثر واجب نہین ہوتا
اسلیے کہ اوسکے لیے وحدت واجب ہے **جواب**
تعدد اور تکثر وجود کے نسب اور شیون ہین اوسکے عین
نہین اگر کہو کہ دلیل کی دو قسمین ہین دلیل انی و لمی اور
واجب بالکل معلول نہین بلکہ خود تمام ممکنات کی علت ہے
تو جس دلیل سے استدلال کیا جائیگا وہ لا محالہ انی ہوگا تو
ان دونون طریقون مین کوئی فرق نہوگا اسلیے کہ ایک انی
ہوگا اور دوسرا لمی تو مین کہونگا کہ وجود واجب پر فی نفسہ
استدلال نہین ہے بلکہ اوسکے اس مفہوم سے انتساب اور اوسکے
ثبوت پر ہے چنانچہ شیخ اکبر نے بیان کیا ہے کہ وجود تالیف
سے وجود صاحب تالیف پر استدلال کیا ہے ذکر کیا ہے پس
وجود بذاتہ مطلقا غیر کے لیے علت ہے اور اس مفہوم
کی طرف اوسکی نسبت اوسکا معلول ہے اور کبھی شئی بذاتہ
ایک شئی کی علت ہوتی ہے اور اپنے وجود مین دوسری شئے
کا معلول پڑتی ہے چنانچہ اپنے مقام پر ثابت ہو چکی اور اگر کہو
کہ وجود ممکن کیون بدیہی ہے تو مین کہونگا کہ یہ دلیل ہمارے وجود
کی وجود پر موقوف ہے اور یہ بدیہی جو اپنی بداہت مین وجود ممکن کا
محتاج نہین پس ہمارے وجود مین کوئی شک بھی نہین اور ہمارے

موجود ماسوای واجب محال است چرا که اگر موجود
در ممکن منحصر می بود فلم یوجد الممکن اصلا
لبیان السابق و همین طریق ممتاز است از طریقهٔ
متکلمین و صفت کرده صاحب اشارات بآنکه این
طریقهٔ صدیقین است مقدمهٔ چهارم بدانکه واجب الوجود
یکی بیش نیست چه اگر دو شی موصوف بوجوب الوجود
باشند وجود امرے مشترک گردد میان هر دو پس ناگزیر
باشد از امرے مفارق و موقوف بود وجود هر دو
بر فارق زیرا که مجرد امر مشترک کافی نیست در تحصیل
شئے ازان بخصوصه پس ضرور است از فارق که منضم
کرده شود به وجود و آن فارق وجودی بود یا عدمی
پس محتاج بوند آن هر دو شئے بر فارق والمحتاج
لا یوصف بوجوب الوجود وانحصر
امر المعبودیة فیه وان شئت قلت که اگر
متعدد می شد واجب احدهما ممتاز از دیگرے یا
بذاته بودے یا بامر زائد در صورت اولی وجوب الوجود
بر آنها محمول می شد بحمل عرضی و عارض معلول
معروض می شود پس لازم می شد علیت هر واحد
علیت بوجوب وجود هر یک و این صریح البطلان است
و در حالت دوم امر زائد بر ذات هر یک زاید خواهد بود
و این افحش است چه که آن یا معلول باشد بر ماهیت آنها

وجود کا وجود بغیر واجب کے وجود کے محال ہے کیونکہ
اگر موجود ممکن میں منحصر ہوتا تو ممکن بالکل ہی نہ پایا جاتا
بیان سابق کے لحاظ پر اور یہی طریقہ متکلمین کی طریقہ سے
ممتاز ہے اور صاحب اشارات نے اسکی یہ تعریف کی ہے
کہ یہ صدیقین کا طریقہ ہے چوتھا مقدمہ واضح ہو کہ
واجب الوجود ایک سے زائد نہیں کیونکہ اگر دو چیزیں واجب الوجود
کی صفت وجوب سے موجود ہوتیں تو وجود اون میں ایک
امر مشترک ہو جاتا جسکے لیے یہ لازم آتا کہ کوئی امر مفارق ہو
جس پر اون کا وجود موقوف ہو اس لیے کہ کسی شئے کے
مخصوص حصول میں صرف امر مشترک کافی نہیں اور فارق
کے لیے یہ ضروری ہے کہ وہ دونوں وجود کے ساتھ
ملایا جائے اور وہ فارق یا وجودی ہو یا عدمی تو وہ دونوں
چیزیں فارق کی محتاج ہونگی اور شئی محتاج واجب الوجود
ہو نہیں سکتی اور امر معبودیت واجب الوجود ہی پر منحصر ہے
اگر چاہو تو یہ بھی کہہ سکتے ہو کہ اگر واجب متعدد ہوتے تو
اونمیں سے ایک دوسرے سے یا ذاتاً ممتاز ہوتا یا کسی امر
زائد کی وجہ سے پہلی صورت میں واجب الوجود اونپر محمول
عرضی محمول ہوتا اور عارض معروض کا معلول ہوتا ہے تو
ہر ایک کی علیت سے ہر ایک کے واجب الوجود ہو جانیکی علیت لازم
ہو جاتی جو صریحی باطل ہے اور دوسری حالت میں امر زائد ہر ایک کی
ذات میں زائد ہوگا جو بہت برا ہے اسلیے کہ وہ امر یا تو اسکی ماہیت کیلیے

یا بغیرہا در صورت اولی اگر ماہیت ہر دو متحد بود
تعین مشترک باشد و هذا خلف و اگر متعدد بود
ماہیت پس ہر یکے معروض وجوب الوجود خواہد
بود اعنی الوجوب المتاکد للواجب وهو
محال کما ستسمع عن قریب فی عدم زیادۃ الوجود
علی الذات و در صورت ثانی لازم خواہد آمد
احتیاج الی الغیر و بالجملہ واجب اگر متعدد بوند نسبت
وجود بآنہا نسبت عوارض بود فکان ممکنا لا
واجبا اگر گوئی کہ بر تقدیر وحدت واجب نیز
صدق این مفہوم عرضی خواہد بود چہ این مفہوم امر
اعتباری است فلیس عین ذاتہ پس اگر از
بودن واجب عین ذات خود مراد این بود کہ
این مفہوم عین ذات اوست فهو ظاهر البطلان
و اگر این کہ ذات واجب بذاتہ مبدء انتزاع این
مفہوم است بخلاف ممکنات پس چرا صحیح شد
انتزاع هذا المفهوم از انہا کہ نسبت کردہ شد
بہ اثر فاعل و چون نہ جایز شد کہ این جا دو شے
بوند کہ ہر یک بذاتہ مبدء انتزاع این مفہوم باشد
فیکون وجودهما عین ذاتهما گوییم کہ در
بادی النظر عقلی منعے نیست کہ موجود بوند در خارج
دو شی بسیط و باشد ہر واحد ازان موجود بسیط

معلول ہوگا یا اوسکے غیر کے لیے پہلی صورت مین اگر
دونون کی ماہیت متحد ہو تو تعین مشترک ہوگا اور یہ غلط
ہے اور اگر ماہیت متعدد ہوگی تو ہر ایک وجوب وجود کا عارض
ہوگا یعنی ایسے وجوب کا جو واجب الوجود کے لیے مخصوص
ہے اور یہ محال ہے جیسا کہ آیندہ وجود کے زائد بر ذات
نہ ہونے کے بیان مین واضح ہوگا اور دوسری صورت مین
احتیاج غیر کی طرف لازم آویگی خلاصہ کلام یہ کہ واجب اگر
متعدد ہونگے تو وجود کی نسبت اونکے ساتھ عوارض کی ہوگی
تو وہ ممکن ہوگا نہ واجب اگر یہ کہو کہ بلحاظ وحدت واجب کے
بھی یہ مفہوم عرضی صادق ہو جائیگا کیونکہ یہ مفہوم ایک اعتباری
امر ہے تو عین ذات نہوگا پس اگر واجب کے اپنی عین ذات
ہونے سے یہ مراد ہو کہ یہ مفہوم اوسکی ذات کا عین ہے تو اوسکا
بطلان ظاہر ہے اور اگر یہ ہو کہ ذات واجب بذاتہ اس
مفہوم کے انتزاع کا مبدا ہے بخلاف ممکنات کے
تو اس مفہوم کا انتزاع کیونکر صحیح ہو سکتا ہے اس لیے
کہ وہ اثر فاعل سے منسوب کیا جاتا ہے اور جب یہ جایز
نہین کہ یہان دو چیزین ہون جو بذاتہ اس مفہوم
کے انتزاع کا مبدء ہون تو اون کا وجود اون کا
عین ہوگا - مین کہونگا کہ بظاہر عقلاً یہ
ممنوع نہین کہ خارج مین دو شے بسیط
موجود ہون اور اون مین سے ہر ایک علت

مستغنی از علت و براے این گفته می شود که در
کلام صوفیه مغالطه الیست چه که آنها هر جا که ذکر کرده اند
که وجود عین حقیقت است مراد از ان گرفته اند امر
حقیقی قائم بذاته حتی یجوزان یکون عین
ذاته و جائے که دلیل آورده اند بر توحید این چنین که
الوجود عین ذاته ولا یمکن اشتراکه آن جا
مراد گرفته اند از مفهوم چه اگر مراد وجود خاص قائم
بذاته بودے برهان توحید ناتمام می ماند لجواز
ان یکون وجودان خاصان قائمان
بذاتهما یکون امتیازهما بذاتهما این گرد
هر یک وجود خاص متعین بذاته و هویت و وجود
خاص بدان هر یک را عین ذات باشد وهی
کما تری کاتب الحروف گوید که خود آیات دال اند
بر وحدت وجود حق مطلق چنانچه یکے ازان قل
هو الله احد است و توجیه آن بر سه وجه است
عربیه و فقهیه و کلامیه اول یعنی بر اسلوب عربیه
آنست که گوییم الله مبتدا و مسند الیه است
واحد خبر مبتدا و مسند به است و اسناد یکیه بینهما است
اسناد وحدت است سوئے باریتعالے و الله اسم
علم است و دلالت می کند بر ذات ولا دلالة
علے شیء من الصفات زیرا که صفات معانی اند

سے مستغنی ہو اور اس لیے کہا جاتا ہے کہ صوفیہ
کے کلام مین مغالطہ ہے کیونکہ اونھون نے جہان
کہین یہ ذکر کیا ہے کہ وجود عین حقیقت ہے اوس سے
یہ مطلب ہے کہ امر حقیقی قائم بذاتہ ہے حتے کہ وہ اوس کا
عین ذات ہو اور جہان کہین توحید پر یون دلیل
لائے ہین کہ وجود عین ذات ہے اور اوس کا مشترک
ہونا ممکن نہین وہان مفہوم مراد لیا ہے اس لیے کہ
مقصود اگر وجود خاص قائم بذاتہ ہوتا تو توحید کی دلیل
ناتمام رہتی بوجہ اس بات کے جائز ہونے کے کہ دو وجود
خاص قائم بذاتہا ہون اور امتیاز ان مین ذاتاً ہوتا کہ
ہر ایک وجود مخصوص اپنی ذات اور ہویت مین متعین
ہو جاے اور وجود خاص اون سب کے ساتھ عین
ذات ہو اور یہ جیسا کہ ہے ظاہر ہے کاتب الحروف کہتا
ہے کہ خود آیتین وحدت وجود پر دلالت کرتی ہین۔
چنانچہ اون مین سے ایک قل ھو اللہ احد ہے
جس کا بیان تین طریقے پر ہے عربیہ فقہیہ کلامیہ
اول یعنی عربی طریقے پر یون ہے کہ اللہ مبتدا
اور مسند الیہ ہے اور احد مبتدا کی خبر اور مسند بہ ہے
اور جو نسبت کہ ان مین ہے وہ نسبت وحدت ہے
باری تعالی کی طرف اور اللہ اسم علم ہے جو ذات پر
دلالت کرتا ہے نہ کہ صفات پر اس لیے کہ صفات معانی ہین

ودر اعلام معانی منظور نیست چرا که میان علم و
وصف تضاد و تنافی ست کما عرف فی علم النحو
و احد که اسم صفت ست دلالت می کند بر ذات
باعتبار معنی وحدت که در وییست و شک نیست که
این وحدت مطلقه است لخلوها عن التقیید
و اسناد یکه میان خبر و مبتدا است حقیقی ست لعدم
قرینة المجاز پس بمقتضای این مقدمات مفهوم
از قول وی تعالی این ست که باری تعالی واحد
است من حیث الذات بے قید صفتے از صفات
زیرا که وحدت چیزے من حیث الذات آنگه باشد
که باوے ذات دیگر نباشد چه آن هنگام که تحقق
ذاتین شود وحدت یکے از ایشان من حیث الذات
بے قید صفتے از صفات محال شود فافهم ولهذا
تبین الفرق بین الآیتین اعنی قل هو الله
احد و ان الهکم لواحد اذ الوحدة المفهومة
من قوله قل هو الله احد هی الوحدة المطلقة
المسندة الی اسم الذات المفیدة لانتفاء الذاتین
الموجبة لانعدام وجود الغیر واما الوحدة
المفهومة من قوله ان الهکم لواحد فهی
مقیدة و مستندة الی اسم الاله لانتفاء
الالهین مستلزمة لانعدام وجود المثل

اور اعلام مین معانی منظور نہین اس لیے کہ علم اور صفت
مین باہم ضد ہے جیسا کہ علم نحو سے معلوم ہوتا ہے
اور احد اسم صفت ہے جو ذات پر باعتبار معنی وحدت
کے جو اوس مین موجود ہے دلالت کرتا ہے اور اس مین
شک نہین کہ یہ بوجہ تقید سے خالی ہونے کے وحدت
مطلقہ ہے اور خبر و مبتدا مین جو نسبت ہے وہ حقیقی ہے
کیونکہ مجازی ہونے کا کوئی قرینہ نہین پس ان مقدمات
کے اقتضاء سے اللہ تعالے کے قول کا یہ مفہوم ہے کہ
وہ بحیثیت ذات بلا قید صفات یکتا ہے کیونکہ شے یکتا
اوس وقت ہوتی ہے جب اوس کے ساتھ دوسری
ذات نہو کیونکہ دو ذاتون کے تحقق کے وقت ایک
کی وحدت اون مین بحیثیت ذات کے بلا قید صفت
محال ہوجاتی ہے اسی سبب سے ان آیات یعنی قل
هو الله احد اور ان الهکم لواحد
مین فرق ظاہر ہوا اس طور پر کہ قل هو الله
احد سے وحدت مطلقہ مراد ہے جو اسم ذات
کی طرف منسوب اور انتفاء ذاتین کا فائدہ دیتی
ہے اور وجود غیر معدوم کرنے کے لیے موجب ہے اور
جو وحدت ان الهکم لواحد سے مفہوم ہوتی ہے وہ
مقید اور اسم اله کی طرف منسوب ہے نفی الٰہین
کے لیے اور وجود مثل معدوم کرنے کے مستلزم ہے

توجیہ دوم بر اصول فقہ آن کہ گوییم قولہ تعالے قل
ھو اللہ احد از آیات محکمات است کما صرح بہ
ائمۃ الاصول و محکم بقاعدۂ اصول آنکہ متحمل
تخصیص و تاویل و تبدیل و نسخ نبود چون آیۂ
قل ھو اللہ حمل کردہ شود بر وحدت کہ نہ بمعنی
انعدام وجود غیر است در آیۂ محکم ہم تاویل لازم آید
و ہم نسخ و تبدیل پس تاویل از انکہ گوییم قولہ تعالے
قل ھو اللہ احد از ظاہر کتاب است والظاہر
ما ظہر المراد منہ بنفس الصیغۃ و شکے نیست
کہ وحدتے کہ از آیۂ مذکورہ مفہوم می شود بنفس الصیغۃ
وحدتے ست کہ بمعنی انعدام وجود غیر است چنانکہ
در توجیہ سابق رفتہ پس چون مفہوم این وحدت
نباشد لامحالہ وحدت دیگر محتملات لفظ ظاہر بود
و صرف الظاہر الی بعض محتملاتہ تاویل کما
عرفت و لزوم نسخ آنکہ گوییم آیۂ مذکورہ در افادۂ
وحدت نص مطلق است و سائر آیات دالہ بر وحدت
در افادۂ معنی وحدت نص مقید اند چہ کہ وحدتے کہ
از آیت مفہوم می شود بمعنی انعدام وجود غیر است و
لاشک کہ این وحدت مطلق است چہ انتفاء اثنینیت
درین وحدت من کل الوجوہ است لا من بعض الوجوہ
پس چون این نص مطلق حمل کردہ شود بر سائر آیات

دوسری توجیہ بر اصول فقہ اس طرح ہے کہ قل
ھو اللہ احد آیات محکمات سے ہے چنانچہ
ائمۂ اصول نے تصریح کی ہے اور محکم بر قاعدۂ اصول
وہ ہے جس مین احتمال تخصیص و تاویل و نسخ و
تبدیل نہ ہو جب آیۂ قل ھو اللہ وحدت پر حمل
کی جائیگی کہ جو وجود غیر کے معدوم کرنے کے معنے مین
نہین ہے تو آیۂ محکم مین تاویل بھی لازم آئیگی اور
نسخ اور تبدیل بھی کیونکہ میرے نزدیک قل ھو اللہ
احد ظاہر کتاب سے ہے اور ظاہر وہ ہے جس سے
مقصود بنفس صیغہ ظاہر ہو جائے اس مین شک نہین کہ
وہ وحدت جو آیت مذکورہ سے بنفس صیغہ مفہوم ہوتی ہے وہ
وحدت ہے کہ جو وجود غیر معدوم کرنیکے معنے مین ہے جیسا کہ
توجیہ سابق مین بیان ہو چکا تو جب وحدت مفہوم نہ ہوگی
لامحالہ دوسری وحدت محتملات لفظ سے ظاہر ہوگی اور
ظاہر کا بعض محتملات کی طرف پھیرنا بھی تاویل ہے اور
نسخ یون لازم آتا ہے کہ آیۂ مذکورہ افادۂ وحدت کے لیے
نص مطلق ہے اور باقی آیتین کہ جو وحدت پر دلالت کرتی
ہین افادۂ وحدت مین نص مقید کی طرح ہین کیونکہ اس آیت
سے جو وحدت مفہوم ہوتی ہے وہ بمعنی انعدام وجود غیر کے
ہے اور بیشک یہ وحدت مطلق ہے کیونکہ نفی دوئی اس وحدت
مین من کل الوجوہ ہے نہ من بعض الوجوہ تو جب نص مطلق کل آیات

وحدت کہ نصوص مقیدہ اند لامحالہ نص مطلق مقید
گردد و تقیید مطلق نسخ است و تبدیل و نیز
مذہب این است کہ المطلق یجری علی اطلاقہ
والمقید یجری علی تقییدہ و بہذا ظہران
قولہ قل ھو اللہ احد محکم فی افادۃ انعدام
وجود الغیر و قولہ لا الٰہ الا ھو و انما الٰھکم
لواحد و سائر الآیات الدالۃ علی الوحدۃ
محکم فی افادۃ انعدام وجود المثل فلا یلزم
منہ انعدام وجود الغیر و اما توجیہ بقاعدۂ علم
کلام آن کہ گوییم کہ اگر با وجود ذات اثبات وجود غیر
کنیم در ذات حقہ تناہی لازم آید و آن محال است
و اعتقادش ضلال اگر گوئی کہ با ثبات وجود غیر
تناہی در ذات چگونہ لازم آید گوییم جمہور متکلمان
متفق اند برآن کہ حصول مغایرت بین الشیئین
بدون امکان انفکاک یکے از دیگرے محال است
کہ الغیران ھما اللذان یمکن انفکاک احدھما
عن الآخر و نیز حصول دو ذات با عدم تناہی
یکے از ایشان مستلزم جمع بین الضدین است
تشریح این سخن آنکہ در آب گرم مثلاً آتش معیت با
آب دارد و آب معیت با آتش و شک نیست کہ ہر یکے
از ایشان متناہی است ورنہ لازم آید کہ یکے در

وحدت یعنی نصوص مقیدہ پر محمول کی جائیگی تو لامحالہ
نص مطلق مقید ہو جائیگی اور مطلق کی تقیید یہی نسخ و
تبدیل ہے اور یہی مذہب بھی ہے کہ مطلق کا اجرا
حالت اطلاق پر ہے اور مقید کا اجرا حالت تقیید پر اور
اسی سے معلوم ہوا کہ آیۂ قل ہو اللہ احد وجود غیر کو معدوم
کرنے کے لیے محکم ہے اور اور آیتین جیسے لا الٰہ الا ہو اور
انما الٰھکم لواحد وغیرہ جو وحدت پر دلالت کرتی ہین وجود
مثل کے معدوم کرنے کے لیے مفید اور محکم ہین ان سے
وجود غیر کی معدومیت لازم نہین آتی اور بقاعدۂ علم کلام
توجیہ ہے کہ اگر ہم وجود ذات کے ساتھ وجود غیر کا اثبات
کرین تو ذات حق مین تناہی لازم آوے جو محال ہے
اور اوس کا اعتقاد باعث گمراہی اگر یہ کہا جائے کہ وجود
غیر کے اثبات سے ذات مین تناہی کیونکر لازم آویگی تو
اوس کا جواب یہ ہے کہ تمام متکلمین اس امر پر متفق ہین کہ دو
چیزون مین مغایرت بغیر ایک کے دوسری سے
علیحدگی کے محال ہے کیونکہ غیر وہ ہین جن مین باہم
علیحدگی ممکن ہو نیز دو ذاتون کا حصول ایک
کی عدم تناہی سے جمع بین الضدین کو مستلزم ہے
جس کی تشریح یہ ہے کہ گرم پانی مین مثلاً آگ
کو پانی سے معیت حاصل ہے اور پانی کو آگ سے
اور بیشک انمین سے ہر ایک متناہی ہین ورنہ ایک کا

مکان دیگرے باشد وذا جمع بین الضدین ونیز
لازم آید کہ یکے گردند وذا اتحاد بین الضدین زیراکہ
اتحاد عبارت است از ارتفاع حد فاصل وبرزخ
حاجز وشک نیست کہ این جا حد فاصل وبرزخ حاجز
نیست مگر علتے کہ متصل بذات ہر یک است کما
قال تعالیٰ مرج البحرین دیگر آیت واعبدوا اللہ
ولا تشرکوا بہ شیئا است طریقۂ توجیہ وے
آن ست کہ در کتب تفاسیر از ابن عباس مرویست
کہ ہر جا کہ در قرآن لفظ عبادۃ آید مراد از وے توحید
است و بر قاعدۂ اصول لا تشرکوا مطلق است
و شیئا عام غیر مخصوص البعض پس معنی آیہ بمقتضائے
مقدمات ہمچنین باشند کہ یکے گوئید خدائے را و در
یگانگی شریک نیارید بوجہے از وجوہ و چیزے را شریک
وے نگردانید در امرے از امور و شک نیست کہ با ثبات
غیر لازم می آید مر بندہ را شریک و مر باری تعالیٰ را شریک
زیراکہ شرک در شرع عبارت است از اثبات شریک
و مراد از شریک آنکہ او را شرکت بود با دیگرے در
امرے از امور و چون وجود غیر اثبات یابد لا محالہ وے
شریک حق گردد در ذات و صفات و افعال چہ شرکت
در ذات عبارت است از وجود اثنینیت در دو ذات
مثلاً یکے گوید انا و دیگرے نیز و شرکت در صفات

دوسرے کی جگہ ہونا لازم آوے جو جمع بین الضدین
ہے اور یہ بھی لازم آوے کہ دونوں ایک ہو جائیں
جس کو اتحاد بین الضدین کہتے ہیں اس لیے کہ اتحاد
حد فاصل کے اوٹھ جانے کو کہتے ہیں اور درحقیقت یہاں
کوئی حد فاصل ہے اور نہ برزخ حاجز مگر ایک ایسی علت
ہے جو ہر ایک کی ذات سے متصل ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ
کا ارشاد مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ ہے دوسری آیت یہ ہے کہ تم
اللہ کی عبادت کرو اور اوس کے ساتھ کسی کو شریک نہ کرو
جس کی توجیہ یہ ہے کہ کتب تفاسیر میں حضرت ابن عباس
سے مروی ہے کہ کلام اللہ میں جہاں لفظ عبادت آیا ہے
اوس سے توحید مراد ہے اور اصول کے قاعدے کی موافق
لا تشرکوا مطلق ہے اور شیئًا عام غیر مخصوص البعض تو آیت کے
معنی ان مقدمات کے مقتضے سے یہ ہونگے کہ خدا کو ایک
کہو اور اوس کی یکتائی میں کسی طرح کسی کو شریک نہ کرو اور
کسی امر میں کسی چیز کو اوس کا شریک نہ جانو اور وقعی اثبات
غیر سے بندے کے لیے شرک لازم آتا ہے اور حق تعالےٰ
کے لیے شریک اس لیے کہ شرک سے شرعًا اثبات شریک مراد ہے
اور شریک سے مطلب یہ ہے کہ اوسکو دوسرے سے کسی امر میں
شرکت حاصل ہو اور جب وجود غیر ثابت ہو جائیگا تو لا محالہ وہ
حق کا ذات اور صفات اور افعال میں شریک ہوگا کیونکہ شرکت ذات
سے دو ذاتوں کا پایا جانا مراد ہے مثلاً ایک انا کہے دوسرا بھی اور شرکت صفات

عبارت ست از حصول یک صفت در دو ذات
و شرکت در افعال عبارت است از صدور یک
فعل از دو ذات پس چون حق تعالی می گوید انا
اگر دیگرے گوید انا لامحاله شریک گردد در ذات
همچنین در صفات و افعال - اگر کسے گوید شرک در
شرع عبارت است از اثبات شریک مر حق را در
صفت معبودی نه اثبات مطلق شرک و شریک
گویم انحصار شریک باین معنی مقتضی تقیید نص است
و تخصیص وے و آیت مذکور از محکمات است و لا
تشرکوا نص مطلق است و شیئا عام غیر مخصوص البعض
و شک نیست که تقیید نص مطلق و تخصیص عام غیر مخصوص البعض
بدلیل ستراخی نسخ است و نسخ المحکم لا یجوز
کما عرف آیت دیگر لیس کمثله شیٔ است و
توجیه وے بر دو وجه است اول آن که چون غیر
حق را وجود ثابت کنیم مثل حق لازم آید زیراکه
مماثلت عبارت از اشتراک در صفات است
و چون وجود در وی ذات اثبات باید لامحاله
صفات وے نیز ثابت باشند که وجود ذات
بے صفات محال است و شک نیست که صفات
حیات و علم و غیر ذالک اند پس خواستے که در واین
صفات باشند لابد آن ذات مثل حق باشد و اگر

دو ذاتون مین ایک ہی صفت کا حاصل ہونا اور
شرکت افعال سے ایک فعل کا دو ذاتون سے
صادر ہونا مراد ہے تو جب حق انا کہتا ہے اگر دوسرا
بھی انا کہے تو لامحالہ ذات مین شریک ہوگا اسی طرح
صفات اور افعال مین بھی - اگر کوئی کہے کہ شرعاً
شرک سے حق کی صفت معبودی مین شریک کا
اثبات مراد ہے نہ اثبات مطلق شرک شریک اوس کا جواب
یہ ہے کہ شریک کا اس معنی مین منحصر کرنا آیت کو مخصوص
اور مقید کرنا ہے اور آیت مذکور آیات محکمات سے ہے
اور لا تشرکوا نص مطلق ہے اور شیئا عام غیر مخصوص البعض
اور روا نہی نص مطلق کا مقید اور عام غیر مخصوص البعض
کا کسی دلیل سے منسوخ کرنا ہی نسخ ہے اور محکم کا منسوخ
کرنا ناجائز ہے جو بیان ہو چکا دوسری آیت لیس
کمثلہ شیٔ ہے اس کی توجیہ دو طرح پر ہے اول یہ
کہ جب غیر حق کا وجود ہم ثابت کرین گے تو حق کا مثل
لازم آوے گا اس لیے کہ مماثلت صفات مین شریک
ہونے کو کہتے ہین دوسرے جب ذات کا وجود ثابت
ہو جائے گا تو لامحالہ اوس کے صفات بھی ثابت
ہو جائین گے کیونکہ وجود ذات بلا صفات محال ہے اور
صفات بھی یہی حیات اور علم وغیرہ ہین تو جس ذات مین
یہ صفات پائے جائین گے وہ حق کا مثل ضرور ہوگی اور اگر

فی المثل نفی مماثلت آن با غیر حق تعالی بہمہ وجوہ
فرض کنیم نفی مماثلت در نفس وجود نتوانیم کرد اگر
کسے گوید کہ مماثلت عبارت از اشتراک در جمیع
صفات است گویم این ممکن نیست چہ درین ہنگام
ما بہ المفارقۃ غیر ما بہ المشاکلۃ شود زیرا کہ
میان افراد الماہیۃ ما بہ المشاکلۃ ماہیت باشد و
ما بہ المفارقۃ تعین و شک نے کہ تعین صفت است
کما عرف فی مبادی اصول الکلام پس ثابت
شد کہ برای مماثلت اشتراک در جمیع صفات
شرط نیست و نیز گویم در زید مثل اسد مثل اسد است
در مماثلت مگر در یک صفت شجاعت اگر کسے گوید
کہ مماثلت در جمیع صفات شرط نیست پس چرا
در صفات ذاتے کہ عبارت است از اشتراک در تمام
ماہیت شرط نمی گیری چنانچہ در طوالع گفتہ
الغیران ان اشترکا فی الماہیۃ فمثلان
و چون حمل مماثلت باین معنی کنند حق را مثل
لازم نیاید زیرا کہ ہیچ یک از مخلوقات مشارک
نیست مر حق را در تمام ماہیت گویم در قرآن و احادیث
و کلام فقہا و تراکیب بلغا بمعنی مثل علی الاطلاق
یافتم پس تقیید مثل باین معنی کہ متکلمان مے گویند
مجرد اصطلاح است و اصطلاح قومے حجت نگردد

مثل ہیں اوس غیر کی مماثلت کی نفی حق کے ساتھ
من کل الوجوہ ہم فرض بھی کر لیں تو نفس وجود میں مماثلت
کی نفی ہم نہیں کر سکتے اگر کوئی یہ کہے کہ مماثلت سے
مراد کل صفات میں شریک ہونا ہے تو میں کہونگا کہ یہ
ناممکن ہے کیونکہ اُس وقت ما بہ المفارقت غیر ما بہ المشاکلت
ہوگی اس لیے کہ افراد ماہیت میں ما بہ المشاکلت ماہیت
ہوگی اور ما بہ المفارقت تعین اور بے شک تعین صفت ہے
جیسا کہ مبادی اصول کلام میں جانا گیا پس ثابت ہوا کہ مماثلت
کے لیے تمام صفات میں اشتراک مشروط نہیں نیز زید
مثل اسد میں میں کہونگا کہ زید مماثلت میں اسد
کا مثل نہیں ہے بجز ایک صفت شجاعت کے اگر کوئی
کہے کہ جب مماثلت کل صفات میں شرط نہیں تو
صفات ذات میں جس سے تمام ماہیت میں اشتراک
مراد ہے شرط کیوں نہیں کیجاتی ہے چنانچہ طوالع
میں ہے کہ دو غیر اگر ماہیت میں مشترک ہوں تو وہ
دونوں مثل ہیں اور جب مماثلت کو اس معنی پر قیاس
کرینگے تو حق کا مثل لازم نہ آویگا اسلیے کہ مخلوقات میں
کوئی بھی تمام ماہیت میں حق کا شریک نہیں میں کہونگا کہ قرآن
اور احادیث اور کلام فقہا اور صاحبان بلاغت کی ترکیب میں میں نے
مطلقاً مثل کے معنے پائے ہیں تو مثل کو اس معنی سے جو متکلمین کہتے ہیں مقید کرنا
صرف اصطلاح ہی ہے اور کسی قوم کی اصطلاح دوسری قوم کی لیے حجت نہیں

برقوے دیگر۔ وجہ دوم آن کہ لیس کمثلہ شیء از آیات محکمات است ومثل مطلق است وشیٔ عام غیر مخصوص البعض پس اگر مماثلت را مقید گردانم بقید اشتراک در جمیع صفات یا در تمام ماہیت لامحالہ نص مطلق مقید گردد وعام غیر مخصوص البعض مخصوص شود وشک نیست کہ تقئید نص مطلق وتخصیص عام بدلیل متراخی نسخ است ونسخ المحکم لایجوز آیت دیگر کل شیء ھالک الا وجھہ مراد از وجہ باتفاق جمہور ذات است ودر لغت بمعنے روئے وہلاک نیستی است وہلاک نیست را گویند پس سوق این کلام چون سوق زید قائم است پس مفہوم از وے چنان باشد کہ ہر چہ غیر حق است نیست است وہست نیست مگر حق اگر کسے پرسد کہ ہلاک از روے لغت نیستی است ولیکن نہ نیستی مطلق بلکہ نیستی کہ بہ موت وفنا ہست وشک نیست کہ موت وفنا سبقت وجود تقاضا می کند گویم الوجود بین العدمین کطہر المتخلل بین الدمین وجود اشیاء بخود نیست واشیا ازین رو کہ قیام آنہا بخود نیست وجود ندارند وجود آنہا ازان رو است کہ قیام بحق دارند وشک نیست کہ چنین وجود را ارباب شہود وجود نشمارند کما قال العارف الربانی

ہوتی دوسری یہ وجہ ہے کہ لیس کمثلہ شیء آیات محکمات سے ہے اور مثل مطلق ہے اور شیٔ عام غیر مخصوص البعض پس اگر ہم مماثلت کو اشتراک تمام صفات یا تمام ماہیت کی قید سے مقید کردیں تو لامحالہ نص مطلق مقید ہو جائیگی اور عام غیر مخصوص البعض مخصوص ہو جائیگا اور بے شک نص مطلق کی تقیید اور عام کی تخصیص بھی از روئے دلیل نسخ ہے اور نسخ محکم جائز نہیں تیسری آیت کل شیء ھالک الا وجھہ وجہ سے باتفاق جمہور ذات مراد ہے اور لغت میں چہرہ کے معنے ہیں اور ہلاک سے مراد نیستی ہے اور ہلاک معدوم کو کہتے ہیں اور اس کلام کا طریقہ بھی زید قائم کی طرح ہے تو اوس کا مفہوم یہ ہوگا کہ حق کے سوا ہر چیز معدوم ہے بجز حق کے کوئی موجود نہیں اگر کوئی پوچھے کہ ہلاک کے معنے لغت میں نیستی کے ہیں لیکن نیستی مطلق نہیں بلکہ نیستی بمعنی موت اور فنا اور اسمین شک نہیں کہ موت اور فنا وجود کی سابقیت کا تقاضا کرتی ہے تو میں کہونگا کہ وجود بین العدمین طہر متخلل بین الدمین کی طرح ہے اشیاء کا وجود اپنے آپ سے نہیں اور اشیاء بوجہ قائم بذاتہ نہ ہونے کے وجود نہیں رکھتی ہیں انکا وجود اس سبب سے ہی کہ وہ حق ہی سے قائم ہیں اور ایسے وجود کو ارباب شہود وجود شمار نہیں کرتے چنانچہ عارف

اوحد الدین الکرمانی سے چیزیکه وجود او بخود
نیست بہستیش نہادن از خرد نیست + ہستی که بحق
قیام دارد + او نیست ولیکن نام دارد + ظہور حق باشیا
است وقیام اشیا بحق مانند ظہور آب به حباب و
قیام حباب به آب والیه المرجع والیه المآب و ہم
درین مقدمه بخاطر توان داشت که وحدت تعالی
ہم باسم واحد است وہم به اسم احد و فرق میان ہر دو
آنکه احد اطلاق کرده می شود در حق بحسب الذات
فقط بلا اعتبارات نسب لاحقه حق و واحد اطلاق
کرده می آید بر او تعالی به اعتبار نسبت وحدت که
از جمله صفات است به عین آن ذات ہمچنین لاحق
می شوند با واحد نسبت غیر متناهیه مثلاً گویند الواحد

ربانی اوحد الدین کرمانی کا ارشاد ہے سے جس چیز کا
خود وجود نہین اوس کو ہست کہنا خلاف عقل ہے
جو ہستی کہ حق سے قائم ہے + وہ خود ہستی نہین مگر اسم
ہستی سے موسوم ہے ظہور حق اشیا سے اور قیام
اشیا حق سے ہے جیسے پانی کا ظہور حباب سے اور حباب
کا قیام پانی سے اوسی کی طرف رجوع اور ٹھکانا ہے
اسی مقدمہ مین یہ بھی یاد رکھنا چاہیے کہ حق کی وحدت
اسم واحد سے بھی ہے اور اسم احد سے بھی ان مین فرق
یہ ہے کہ لفظ احد کا اطلاق حق پر صرف بحیثیت ذات
کے ہوتا ہے بلا اعتبار اون نسبتون کے جو حق سے
لاحق ہین اور واحد کا اطلاق حق پر آتا ہے باعتبار نسبت
وحدت کے جو منجملہ صفات ہے عین اوسی ذات پر اسی

نصف الاثنین وثلث الثلاثة وربع الاربعة
وغیر ذلك و وحدت گاہے عین شی بود از جمیع
وجوه و گاہے عین من وجہ و گاہے غیر من جمیع الوجوه
پس اول مثل وحدت حضرت وجود است من
حیث الذات که ازان لفظ احد مشتق است و ثانی
مثل حضرت وجود است من حیث انها صفة من
الصفات که من وجه عین است و من وجه غیر و
ازان لفظ واحد مشتق است و سوم مثل وحدت انواع
اعداد چنانکه اثنین عدد دو واحد است و ثلاث نیز پس

طرح واحد کے ساتھ نسبت غیر متناہیہ بھی لاحق ہوتی
ہین مثلاً کہتے ہین کہ واحد دو کا نصف اور تین کا تیسرا
حصہ اور چار کا چوتھا حصہ وغیرہ ہے اور وحدت کبھی تمام وجوہ
سے عین شی ہوتی ہے اور کبھی ایک وجہ سے عین اور دوسری وجہ
سے غیر اور کبھی تمام وجوہ سے غیر ہوتی ہے پس اول مثل وحدت
حضرت وجود کی ہے بحیثیت ذات جس سے لفظ احد مشتق ہے
اور دوسری مثل وحدت حضرت وجود کی ہے بحیثیت صفات
جو ایک وجہ سے عین اور دوسری وجہ سے غیر ہے اور لفظ واحد اسی سے مشتق
ہے تیسری مثل وحدت اقسام اعداد کی ہے جیسے دو کبھی ایک عدد ہے اور تین

هریکی ازینها نوع واحد است که ممتاز است یکی
از دیگرے بخصوصیت لاحقه وخاصۂ خود وهمین وحدت
است که عارض اجناس واشخاص نیز میشود ونیز
در احد مبالغتی است که در واحد نیست زیرا که احد
صفت مشبه است و واحد اسم فاعل وشک نیست
که صفت مشبه را دلالت بر ثبوت واستمرار است و
اسم فاعل را دلالت بر حدوث وانتقال ولهذا در شرع
اطلاق اسم احد بر الله خصوصا آید از اطلاق واحد بر
وے چه واحد جاری می شود بر اسم الله واله نیز
هو الله الواحد القهار والهکم اله واحد اما
اسم احد جاری نمیشود مگر بر اسم الله جاء هو الله احد
ولم یجئ الهکم احد و بعضے از اهل تحقیق گفته اند
که واحد مقتضی نفی مثل است واحد مقتضی نفی غیر
چرا که استعمال واحد بمعنی نفی مثل آمده بخلاف احد
اهل عرب گویند فلان واحد زمانه ای لا مثل
له ونگویند فلان احد زمانه بهذا المعنی ونیز
گفته اند که اسم واحد چون مقارنت یابد باسم قهار
مقتضی نفی غیر بود نحو قوله تعالی لمن الملك
الیوم لله الواحد القهار ازینجاست که هرجا اسم
واحد با اسم الله در قرآن آمده بے مقارنت اسم
قهار نیامده ووحدت را دو اعتبار اند که روی بموجب

قران میں سے ہر نوع واحد ہے جو ہر ایک دوسرے
سے اپنی خصوصیت خاصۂ لاحقہ سے ممتاز ہے اور
یہی وحدت اجناس اور اشخاص میں بھی عارض ہوتی
ہے نیز لفظ احد میں ایک قسم کا مبالغہ ہے جو واحد میں
نہیں اسلیے کہ احد صفت مشبہ ہے اور واحد اسم فاعل
صفت مشبہ ثبوت اور استمرار پر دلالت کرتا ہے اور اسم
فاعل حدوث اور انتقال پر اسلیے شرع میں اسم احد
کا اطلاق خصوصًا خداوند تعالی پر بہ نسبت واحد کے
اطلاق ہے کہ واحد کا اطلاق اللہ اور الہ دونوں پر ہوتا
ہے جیسے ہو اللہ الواحد القہار اور الہکم الہ واحد اور
اسم احد کا اطلاق اللہ کے سوا کسی پر نہیں آتا ہو اللہ احد
آیا ہے الہکم احد نہیں آیا اور بعض اہل تحقیق نے کہا ہے
کہ واحد نفی مثل کو مقتضی ہے اور احد نفی غیر کو کیونکہ واحد
کا استعمال نفی مثل کے معنے میں آیا ہے بخلاف احد کے
اہل عرب کہتے ہیں فلان واحد زمانہ اے لا مثل لہ نہیں
کہتے کہ فلان احد زمانہ اور بعض کہتے ہیں کہ اسم واحد جب اسم
قہار کے ساتھ ہوتا ہے تو وہ نفی غیر کا مقتضی ہوتا ہے جیسے اللہ تعالی کا
ارشاد ہے کہ کس کی لیے آج کے دن بادشاہی ہے خدای غالب یکتا
کے لیے اس لیے جہاں کہیں اسم واحد اور اسم اللہ
قرآن میں آیا ہے بغیر اسم قہار کے نہیں آیا ہے اور
وحدت کے دو اعتبار ہیں ایک وحدت کا ملکہ ہونا جو موجب

کثرت است و اعتبار منع الانقسام و وحدت صرفہ
را دو اعتبار اند اعتبار تجرد و اعتبار تلبس پس وحدت
بہ اعتبار تجرد از جمیع قابلیات مرتبۂ احدیت است
و بہ اعتبار تلبس بقابلیات مرتبۂ واحدانیہ فھما
منتسبان من تاث الوحدۃ چہ کہ احدیت کہ
مرتبۂ اطلاق است یعنی احدیت ذاتیہ و احدیت
مطلقہ ظاہر شد از وحدت کالوحدانیۃ فتدبر
و تشکر مقدمۂ پنجم بدان کہ وجود واجب زائد
بر و نیست بلکہ عین اوست و دلیلش آن کہ اگر وجود
زائد بودے باید کہ ذات من حیث ھی فی حد ذاتہ
مع قطع النظر عن العوارض نہ موجود بود نہ معدوم
و ہرچہ این چنین است ممکن است زیرا کہ اتصاف
وجودش یا بسبب ذات است و این محال است چہ کہ
الشیء ما لم یوجد لا یوجد پس لازم آید تقدم
آن بالوجود ہذا خلف و یا بسبب غیر بود پس معلول
بود و واجب نماند اگر کسے گوید کہ واجب نزد ما
عبارت است از اقتضاء ذات مر وجود را پس ہرگاہ
ذات مقتضی وجودش واجب گردید فلا یحتاج
الی علتہ و این واجب بود نہ ممکن و تقدم شیٔ علی
نفسہ نیز لازم نہ آید گوییم کہ درمیان علت و اقتضاء
فرق صرف در عبارت است پس چون مقتضی

کثرت ہے دوسرے اعتبار منع انقسام اور وحدت صرفہ
کی دو اعتبار ہین اعتبار تجرد اور اعتبار تلبس تو وحدت باعتبار
کل قابلیات سے تجرد کے مرتبۂ احدیت ہے اور باعتبار تلبس
اور قابلیات کی مرتبۂ وحدانیہ اور یہ دونوں اسی وحدت سے
نکلے ہین کیونکہ احدیت جو مرتبۂ اطلاق ہے یعنی احدیت
ذاتیہ و احدیت مطلقہ وحدت سے ظاہر ہے جیسے وحدانیت
پس غور کرو اور شکر کرو پانچوان مقدمہ وجود واجب
ذات پر زائد نہین بلکہ عین ذات ہے جسکی دلیل یہ ہے
کہ اگر وجود زائد ہوتا تو چاہیے تھا کہ ذات بحیثیت ذات
اپنی حد ذات مین عوارض سے قطع نظر کرکے نہ موجود
ہوتی نہ معدوم اور جو چیز ایسی ہو وہ ممکن ہے اس لیے
کہ اوس کے وجود کا اتصاف یا اپنی ذات سے ہے تو
یہ محال ہے کیونکہ شی جب تک موجود نہو گی پائی نہ جائیگی
تو اس سے اوس کا تقدم وجود سے لازم آویگا یہ خلاف ہے
یا بسبب غیر کی ہو تو وہ معلول ہوگا واجب نہ رہیگا اگر کوئی
کہے کہ واجب ہمارے نزدیک ذات کی اقتضاء وجود سے مراد
ہے تو جب ذات مقتضی وجود ہوئی واجب ہوگئی تو اپنی
علت کی محتاج نہ رہی اور یہی واجب ہے نہ ممکن اور
شئے کا اپنی ذات پر مقدم ہونا بھی لازم نہ آویگا
تو مین کہونگا کہ علت اور اقتضاء مین صرف
عبارت کا فرق ہے تو جب شئے وجود کا مقتضی ہوگا

وجود خود شد کان علة لنفسه فیلزم المحذور و اگر
پرسی کہ اقتضا را معنی ندارد بجز آن کہ لا یمکن ان
لا یکون موجوداً الا ان یکون هناک تاثیر
و تاثر گویم عدم امکان یا ذاتی ست یا بواسطہ غیر
در صورت اول ذات علت خواہد بود و لا معنی الا
ما یکون امتناع العدم بالنظر الی ذاتہ و در ثانی
احتیاج الی الغیر لازم خواہد آمد پس واجب نخواہد ماند
لاجرم لازم آید کہ واجب علت لنفسہ بود و بر تقدیر
بودن آن عین وجود بضرورت آنکہ امتناع عدمش
برائے ذات ویست چرا کہ می توانم گفت کہ در صورت
عینیت وجود اتصافی نیست و را بدان معنی امتناع
عدمہ لذاتہ انہ ہو الوجود المتاکد پس ثابت شد
کہ واجب ہمان وجود بحت است قائم بذاتہ مجرد
از جمیع نسب و امتیازات و در اعتبارات ذات
مع القید واجب لذاتہ نیست بل لغیرہ و ہو ذات
البحت و نیز اگر وجود زائد بر ذات باشد اتصاف
ذات بوجود علتے خواہد بود و حینئذ اگر ذات خود باشد
لازم آید تقدم اتصاف ذات بر وجود ذات زیرا کہ
عقل حاکم است بہ آن کہ ایجاد فرع وجود است
و اگر وجود سابق عین وجود لاحق باشد تقدم
شئ بر نفس لازم آید و اگر غیر بود نقل کلام باتصاف

تو اپنی ذات کی علت ہوگا یہ خلاف قیاس ہی اگر یہ
کہو کہ اقتضا ر کے معنے بجز اسکے اور کچھ نہین کہ یہ ممکن
نہین ہی کہ شئی موجود نہ ہو مگر وہان اوسکی تاثیر اور تاثر
موجود ہو تو مین کہتا ہون کہ عدم امکان یا ذاتی ہے یا
بواسطۂ غیر پہلی صورت مین ذات علت ہوگی جس کا
مطلب بجز اسکے کچھ نہین کہ بلحاظ عدم اوسکی ذات کے
ممتنع ہو اور دوسری صورت مین غیر کی احتیاج لازم آویگی
تو واجب واجب نہین رہیگا لہذا لازم آویگا کہ واجب اپنی
ذات کی علت ہو بسبب اوسکے عین وجود ہونیکے اس لیے
کہ امتناع عدم اوسی کی ذات کے واسطے ہے کیونکہ مین
کہہ سکتا ہون کہ عینیت وجود کی صورت مین وہ اوس سے
متصف نہین اور امتناع عدم لذاتہ کے یہ معنی ہین کہ وہ
وجود موکد ہی پس ثابت ہوا کہ واجب ہی وجود بحت قائم
بذاتہ اور کل نسب و امتیازات سے مجرد ہی اور اعتبارات مین
ذات مع القید واجب لذاتہ نہین ہی بلکہ لغیرہ ہی اور وہی
ذات بحت ہی نیز اگر وجود ذات پر زائد ہو تو اتصاف
ذات بوجود علت ہوگا اور یہان اگر ذات خود ہو تو تقدم
اتصاف ذات وجود ذات پر لازم آویگا کیونکہ عقل
اس بات کا حکم کرتی ہی کہ ایجاد وجود کی فرع ہے اور اگر
وجود سابق وجود لاحق کا عین ہو تو شئی کا تقدم
ذات پر لازم آویگا اور اگر غیر ہو تو وہ غیر متصف

آن غیر بوجود کنیم که تسلسل در وجودات لازم آید
کما تشهد به الفطرة السلیمة و مدققان تصوف
ازین جا گویند که وجود حق عین ذات اوست
این قدر بضرورت وقت املا کرده شد و دیگر از کتب
و رسائل صوفیه باید جست مقدمهٔ ششم ضرور
است که وجود حقیقی فی حد ذاته لطیف محض باشد
ای فی نفسه محدود نه باشد یعنی چنین نمی تواند شد
که در بعض مراتب وجودیه حقیقیه در ماند و از دیگر مراتب
وجودیه حقیقیه به مباینت و مزایلت ممتاز گردد زیرا که
وجود حقیقی اگر چنین لطیف نه باشد ضرور است که بقول
معلوم العدم لا یوجد در دیگر مراتب وجودیه حقیقیه
غیر وے یافته شود و غیر وی فی نفسه معدوم است
پس ثابت شد که وجود حقیقی از قبیل جواهر مصطلحه
حکما و متکلمین نبوده چه هر یکے را از انها حدیست که
بیرون از ان قدم زدن نمی تواند مثلا انسان
فرس نیست و فرس گنجشک نے و جان چیزے دیگر است
و بے جان امرے دیگر و وجود حقیقی همه را شامل
و محیط است و نیز توان رسید که وجود حقیقی در نفس
ذات خود متحقق است ورنه ترجیح بلا مرجح در امور غیر ارادیه
لازم آید و این بالبداهة محال است و مستلزم
اجتماع النقیضین چه در مرتبه که مساوات اقتضا و

ہو جود ہو گا جس سے وجودات مین تسلسل لازم آویگا
جس کی گواہی عقل سلیم دیتی ہے اور محققین تصوف
یہین سے کہتے ہین کہ وجود حق عین ذات ہے اس قدر
بضرورت وقت لکھا گیا اسکے علاوہ صوفیہ کی کتابون
اور رسائل مین ڈھونڈھنا چاہیے چھٹا مقدمہ وجود حق
کے لیے ضروری ہے کہ وہ فی حد ذاتہ لطیف محض ہو
یعنی فی نفسہ محدود نہو یعنی ایسا نہین ہو سکتا کہ بعض
مراتب وجودیہ حقیقیہ مین رہکر دیگر مراتب وجودیہ حقیقیہ سے
علیحدہ و ممتاز ہو اس لیے کہ وجود حقیقی اگر ایسا لطیف نہو تو اس
قول کے موافق کہ عدم موجود نہین ہوتا ضروری ہے کہ دیگر
مراتب وجودیہ حقیقیہ مین اوسکا غیر پایا جائے اور اوس کا غیر
فی نفسہ معدوم ہے تو ثابت ہوا کہ وجود حقیقی جواہر مصطلحہ
حکما و متکلمین کی طرح نہین ہے کیونکہ اون جواہر سے ہر
ایک کی ایک حد ہے جس سے وہ باہر قدم نہین رکھ سکتا
مثلاً انسان گھوڑا نہین اور گھوڑا چڑیا نہین جان اور
چیز ہے اور بے جان اور چیز اور وجود حقیقی سب کو محیط اور
شامل ہے اور یہ بھی کہہ سکتے ہین کہ وجود حقیقی اپنے
نفس ذات مین ثابت ہے ورنہ امور غیر ارادیہ مین ترجیح
بلا مرجح لازم آئیگی جو بداہۃً محال ہے اور
دو مخالف چیزون کے اجتماع کو مستلزم
ہے - کیونکہ جس مرتبے مین اقتضا اور

عدم اقتضاے وجود مر ذات را مساوا
کرہا از ان لازم می آید و باید کہ وجود حقیقی مستغنا
از غیر خودش باشد حالانکہ غیرش فی نفسہ معدوم است
و تقدم الشی علی نفسہ بالبداہت باطل است
و بجہت انتفاے غیر و بطلان ہمچو تقدم احتمال
تسلسل عددی نیز ناجایز پس ثابت شد کہ
وجود حقیقی را علتی نیست و نہ آن مسبوق بالعدم است
ورنہ گاہے متحقق فی الواقع نہ شدے مقدمہ ہفتم
باید دریافت کہ ہر ماہیتے کہ غیر وجود حقیقی ست
بحسب ذات خود یعنی بدون علاقہ حضرت وجود
از عرصہ گاہ خارج بالضرورت و بالاتفاق معدوم
محض است و ظاہر کہ معدوم محض مبدا اثرے از
آثار خارجیہ نمی تواند شد ورنہ آن معدوم نہ باشد
پس امرے کہ در حکمت و نیز در عرف آن را واقع و
نفس الامر میگویند از وجود حقیقی خالی نمی تواند شد
زیرا کہ واقعیت خارجیہ و تحقق نفس الامری خود از
وجود خبر می دہد بدین گونہ کہ اگر آنجا عدم فرض
کردہ شود وجود و لاوجود معًا صادق آیند و این
بدیہی البطلان است بالاتفاق چہ عدم محض
عبارت است از نہ بودن ہیچ اثرے از وجود
در واقع پس موجودیت آن کہ مقدم ترین آثار وجود است

عدم اقتضاے وجود کی مساوات فرض کی جائیگی تو
لامساوات کا ہونا بھی لازم آئیگا اور چاہیے کہ وجود
حقیقی اپنے غیر سے مستفاد ہو حالانکہ اوس کا غیر
فی نفسہ معدوم ہے اور شی کا اپنی ذات پر مقدم ہونا
بداہتہً باطل ہے اور بوجہ انتفاے غیر اور ایسے تقدم کے
باطل ہونے کے تسلسل عددی کا احتمال بھی ناجایز ہے
تو ثابت ہوا کہ وجود حقیقی کے لیے کوئی علت نہیں اور
نہ وہ مسبوق بالعدم ہے ورنہ واقع میں کبھی ثابت نہ ہوتا
ساتوان مقدمہ جاننا چاہیے کہ جو ماہیت کہ وجود
حقیقی کی بحیثیت اپنی ذات کے غیر ہے یعنی بغیر تعلق
حضرت وجود کے عالم خارج مین وہ بداہتہً اور بالاتفاق
معدوم محض ہے اور یہ امر ظاہر ہے کہ معدوم محض آثار
خارجیہ سے کسی اثر کا مبدء نہین ہوسکتا ورنہ وہ معدوم
ہی نہ ہوتا تو جس امر کو حکمت نیز عرف مین واقع و نفس الامر
کہتے ہین وہ وجود حقیقی سے خالی نہین ہوسکتا اس لیے
کہ ثبوت واقعیت خارجیہ و نفس الامر خود وجود کی خبر دیتا
ہے اس طرح پر کہ اگر وہان عدم فرض کیا جائے تو وجود
اور لاوجود دونون ساتھ ہی صادق آوین اور یہ
بداہتہً بالاتفاق باطل ہے کیونکہ عدم محض سے
مراد کسی اثر وجودی کا واقع نہ ہونا ہے پس
اوس کی موجودیت جو مقدم ترین آثار وجود یہ ہے

است هیچ معنے ندارد وازین جاست مسئلہ حکمت حقیقیہ کہ العدم لایوجد فافهم۔

بے معنے ہو گی اور حکمت حقیقیہ کا مسئلہ کہ عدم موجود نہین ہوتا۔ اسی جگہ سے ہے پس اس کو سمجھو۔

قوله وانّ ذالك الوجود ليس له شكلٌ ولاحدٌ ولاحصرٌ

اقول و بتحقیق آن وجود بحت وہستی صرف را در مرتبۂ اطلاق نہ شکلے است و نہ حدے و نہ حصرے همین مرتبہ را مرتبۂ لابشرط گویند و بشرط لا مرتبۂ اطلاق مشهور و بہ شرط مرتبۂ تقیید بہ ظلال و تکثرات و اندراج در کل و شکل در لغت بمعنی مانند و در اصطلاح هوالهيئة الحاصلة للجسم بسبب احاطة حد واحد بالمقدار كما في الكرة او حدود كما في المضلعات من المربع والمسدس انتهى كذا في تعريفات الاشياء للسيد الشريف الجرجاني ونبودن شکل بسبب نبودن جسمیت او تعالی است واین ظاهر و باهر است واما نبودن حد پس مراد ازان یا لایقف عند حدٍّ است یا بمعنے تعریف واین هر دو نمی تواند شد چرا کہ واجب تعالے از کمیات و متکممات هر دو منزه است و نیز بسیط ذهنی و خارجی ست فاذا احدّ والحد مرکب فاین البساطة ونفی حصر نیز ازین تقریر واضح و لائح است چہ کہ حصر مقتضی عددیت است و آن این جا نیست واما معرفت حضرت الوجود منزه از جملہ قیود پس

مین کہتا ہون کہ در حقیقت اوس وجود بحت اور ہستی صرف کے لیے مرتبۂ اطلاق مین نہ کوئی شکل ہی اور نہ کوئی حد اور نہ حصر اور اسی مرتبہ کو لابشرط شے کہتے ہین اور بشرط لاشی مرتبۂ اطلاق مشہور ہی اور بشرط شی مرتبۂ تقیید مع ظلال اور تکثرات اور اندراج در کل اور شکل کے معنی لغت مین مانند کے ہین اور اصطلاح مین ہیئت حاصلہ جسمیہ ہی بسبب و شکل حد واحد مین مقدار کی ساتھ احاطہ کی جیسے کرہ یا حدود مین جیسے مضلعات مین مربع اور مسدس اسی طرح تعریفات میر سید شریف جرجانی مین ہے اور شکل نہ ہونا بسبب باریتعالی کی جسمیت نہ ہونے کے ہے جو بخوبی ظاہر ہے لیکن حد نہ ہونا تو اس سے مراد یا لایقف عند حدٍّ ہے یا بمعنے تعریف اور یہ دونوں نہین ہو سکتے کیونکہ واجب تعالی کمیات اور متکممات دونون سے منزہ ہے نیز بسیط ذہنی و خارجی ہے پس جب محدود کیا گیا اور حد مرکب ہے تو بساطت کہان رہی اور نفی حصر بھی اس تقریر سے ظاہر ہے کیونکہ حصر عدد ہونے کو مقتضی ہے اور وہ یہان نہین اور معرفت حضرت الوجود منزہ از قیود کی بارہ مین

لہ یعنی کسی حد پر موقوف نہین ۱۲

دران دو قسم مردمان اند یکی صاحب البحث
والافکار کہ ایشان را حکما و علما خوانند دیگری
ارباب الکشف والابصار کہ ایشان را عرفا
و اولیا خوانند اما اہل بحث و نظر بہ ترکیب مقدمات
و تقریر حجج و ادلہ بنظر استدلال و یقین بمطالب حقیقی
حاصل می نمایند کتب ایشان معروف و طرق اینہا
مشہور اند از وجود ممکن بر وجود واجب استدلال
میکنند و از خلق بخالق میروند اگرچہ این طریقہ محمود است
ولیکن ازانجا کہ از نور فیض خالی ست صاحب این
طریقہ واجب را چہ شناسد و حاصل آن بہ غایت
جز حیرت مذموم چیزے دیگر نبود و حیرت بر دو گونہ
است حیرت نظار و حیرت اولی الابصار اول
مذموم است چہ از تضاد و تشکک و تعارض ادلہ
خیزد و حیرت اولی الابصار محمود است چہ از توالی
تجلیات و تتالی بارقات مشاہدہ وحدانیت و
الوہیت و احکام و عجائب ربوبیت دست دہد
رب زدنی فیک تحیرا اشارہ بہمین حیرت است
اما اہل کشف و بصیرت بہ تفریغ محل و تصفیہ باطن و
تخلیہ تخیل و کمال تبتل و دوام توجہ بہ منتہائے
مقصود خود برسند و ہو الوصول الی معرفۃ اللہ
و لقائہ و این را اہل سلوک صراط مستقیم میخوانند

دو گروہ ہین ایک صاحب بحث و فکر جن کو علما و حکما
کہتے ہین دوسرے صاحبان کشف جن کو عرفا و اولیا
کہتے ہین ۔ اہل بحث و نظر مقدمات کی ترکیب اور
حجتون کی تقریر اور دلیلون پر نظر رکھکر مطالب حقیقی
کا یقین حاصل کرتے ہین ان لوگون کی کتابین معروف
اور طرق مشہور ہین وجود ممکن سے وجود واجب پر
استدلال کرتے ہین اور خلق سے خالق کی طرف جاتے
ہین اگرچہ یہ طریقہ عمدہ ہے لیکن چونکہ نور فیض سے خالی
ہے اس لیے اس طریقے والا واجب کو کیا پہچان سکتا
ہے آخر مین حیرت مذموم کے سوا اوس کا انجام کچھ
نہین ہوتا اور حیرت کی دو قسمین ہین حیرت نظار
اور حیرت اولی الابصار اول مذموم ہے کیونکہ وہ
دلیلون کے تباین اور تشکک کے تخالف سے پیدا
ہوتی ہے اور حیرت اولی الابصار محمود ہے کیونکہ وہ
تواتر تجلیات مشاہدہ وحدانیت و الوہیت و احکام و
عجائب ربوبیت سے حاصل ہوتی ہے رب زدنی
فیک تحیرا اسی حیرت کی طرف اشارہ ہے اور اہل
کشف و بصیرت فراغت قلب اور صفائی باطن اور یکسوئی
خیالات اور کمال انقطاع اور دوام توجہ سے اپنی منتہا
مقصود پر پہونچتے ہین اور یہی اللہ کی معرفت تک پہونچنا ہے
یہی اوسکی ملاقات ہے اور اسیکو اہل سلوک صراط مستقیم کہتے ہین

و طریقه پیغمبران همین است و اشرف و اکمل این
طریق و ملل ملت حنیفی و دین مصطفوی است ظلمات
اکوان و تقلبات حدثان درین طائفه اثر نکرد
بر طهارت فطرت مانده اند و از ظلمات حدثان
گذشته به لجه دریای وحدانیت رسیده اند و لیکن
درین طریقه خطرها بسیار است و مهالک بی شمار
چه خطرات و وساوس و ورطات هواجس و تسویلات
باطله و تخیلات فاسده سالک را در بیابان طلب
حیران و سرگردان دارد و افسد مفاسد آنکه به اندک
نمایشی کسراب بقیعة یحسبه الظمآن ماء
از راه رفته دست از طلب بدارد حتی اذا جاءه
لم یجده شیئا و بعد از اطلاع بصورت حال عاقبتش
غیر حسرت و وبال نباشد نعوذ بالله من ذلک

اور پیغمبرون کا طریقہ بھی یہی ہے اور ان طرق دنیا میں
مین سب سے کامل و بزرگ ملت حنیفی و دین مصطفوی
ہے عالم کی تاریکیون اور حدوث کے تغیرات نے
ان لوگون پر کوئی اثر ہی نہین کیا وہ اپنی پاک طبیعت
ہی پر رہے اور ظلمات حدوث سے گذر کر دریاے وحدانیت
مین مستغرق ہو گئے لیکن اس طریقے مین بہت سی خطرات
و مہلکات مثل خطرات و خیالات فاسدہ و وساوس
وغیرہ کے ہین جو سالک کو بیابان طلب مین حیران
و سرگردان رکھتے ہین جن مین سب سے بڑی
یہ بات ہے کہ تھوڑی سی نمایش مین مثل سراب
کے جسے پیاسا پانی سمجھتا ہو سالک بھٹک کر طلب کو چھوڑ دیتا
ہو جاتا ہی یہانتک کہ جب اسکے قریب جاتا ہے تو اسکو کچھ نہین پاتا اور موجودہ
حالت سے مطلع ہونیکے بعد اسکو حسرت و وبال کے سوا کچھ حاصل نہین ہوتا نعوذ بالله

قوله و مع هذا ظهر و تجلی بالحد و الشکل

قوله و با این همه ظاهر شد و تجلی فرمود در مراتب
تنزلات بهر شکل و بهر حد شیخ عبدالکریم جیلی در جیل
مواطن می نگارد الکلمة الثامنة والعشرون
فی التجلی و هو عبارة عن ظهور الحق بمعاینة
ما یعلمه من الله تعالی والتجلیات کثیرة
لا تحصی و جمعها اصول اربعة هی تجلیات
الافعال و تجلیات الصفات و تجلیات الاسماء

یعنی باین ہمہ حق مراتب تنزلات مین ہر شکل اور حد کی ساتھ ظاہر
اور متجلی ہوا شیخ عبدالکریم جیلی جیل مواطن مین لکھتے
ہین کہ اٹھائیسوان کلمہ تجلی کے بیان مین جو عبارت
ہے ظہور حق سے بمعاینہ اس چیز کے جس کو وہ اللہ
سے جانتا ہے اور تجلیات اگرچہ بے شمار ہین
مگر چار اصول پر جمع کیے گئے ہین تجلیات
افعال تجلیات صفات تجلیات اسماء

وتجلیات الذات۔ انتہے و در جامع الاصول
ست که تجلی عبارت از چیزیست که ظاهر شود برا
قلوب از انوار غیوب و صاحب مفاتیح الاعجاز
شرح گلشن راز می‌آرد تجلی که ظهور حق است ب
دیدهٔ دل پاک از روی کلیت بر چهار گونه است
آثاری و افعالی و صفاتی و ذاتی آثاری آن ست
که بصور جسمانیات که عالم شهادت است از بسایط
علوی و سفلی و مرکبات بهر صورت حضرت حق
را ببیند و در عین رویت بچشم داند که حضرت
حق است این را تجلی آثاری خوانند و از جمیع
تجلیات آثاری تجلی صوری یعنی در صورت
انسان مشاهده نمودن اعلی و اتم است افعالی
آنست که حضرت حق بصفتی از صفات فعلی که
صفات ربوبیت اند متجلی شود و اکثر آن است که
تجلیات افعالی متمثل به الوان متلونه نمایند یعنی حق
را بصورت نور سبز و کبود و سرخ و زرد و سپید ببیند
وصفاتی آنکه حضرت حق بصفات سبعهٔ ذاتیه
اعنی حیوة و علم و ارادت و قدرت و سمع و بصر و کلام
متجلی شود و گاه باشد که تجلی صفاتی متمثل بنور سیاه
نماید و ذاتی آن ست که سالک دران تجلی فانی
مطلق شود و علم و شعور و ادراک مطلقاً نماند و

اور تجلیات ذات انتہی اور جامع الاصول میں ہے
کہ تجلی وہ ہے جو قلوب کے لیے انوار غیب سے ظاہر
ہوا اور صاحب مفاتیح الاعجاز شرح گلشن راز لکھتے
ہیں کہ تجلی سے مراد ظہور حق ہے چشم بصیرت پر اور وہ
بحیثیت کلیت چار طرح پر ہے آثاری اور افعالی اور
صفاتی اور ذاتی آثاری وہ ہی کہ صور جسمانیات میں یعنی
بسائط علوی و سفلی و مرکبات عالم شہادت کی ہر
صورت میں حضرت حق کو دیکھے اور یقین جانے کہ حق
ہی موجود ہے اسی کو تجلی آثاری کہتے ہیں اور کل
تجلیات آثاری سے تجلی صوری یعنی انسان کی صورت
میں مشاہدہ کرنا اعلےٰ اور اتم ہے اور افعالی یہ ہے کہ حضرت
حق کسی صفت فعلی سے جو صفات ربوبیت میں
متجلی ہو اور اکثر ایسا ہوتا ہے کہ تجلیات افعالی مختلف
رنگوں سے متمثل ہوتے ہیں یعنی حق کو بصورت نور سبز
یا کبود یا سرخ یا زرد یا سپید دیکھے اور صفاتی یہ ہے کہ
حضرت حق صفات سبعہ ذاتیہ یعنی حیات و
علم و ارادہ و قدرت و سمع و بصر و کلام
سے متجلی ہو اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ تجلی
صفاتی متمثل بہ نور سیاہ معلوم ہوتی ہے اور
ذاتی یہ ہے کہ سالک اوسی تجلی میں فانی ہو جائے
اور علم اور شعور اور ادراک مطلقاً باقی نہ رہے اور

تجلیات مذکورہ بحسب صفا و اوقات متجلی علیہ متفاوت اند اگر حضرت حق را بیند کہ خود حضرت حق است اتم و اکمل است زیرا کہ تحقق در ضمن این زیادہ است و در جمیع مراتب تجلیات حضرت حق را دیدن یا خود مظہر حق شدن در طریق تصفیہ واقع است و شنیدن موسی علیہ السلام ندائے انی انا اللہ و حدیث رایت ربی فی احسن صورۃ و من رانی فقد رای الحق شہود عدول اند بر جواز تجلیات

تجلیات مذکورہ حسب صفا و اوقات متجلی علیہ مختلف ہین اگر حضرت حق کو دیکھے کہ خود حق ہے یہ زائد اتم اور اکمل ہے اس لیے کہ اس ضمن مین تحقیق زائد ہے اور کل مراتب تجلیات مین حضرت حق کو دیکھنا یا خود مظہر حق ہونا طریق تصفیہ مین ہوتا ہے۔ حضرت موسی علیہ السلام کا آواز انی انا اللہ سننا۔ نیز یہ حدیث کہ مین نے اپنے رب کو اچھی صورت مین دیکھا اور جس نے مجھکو دیکھا اوس نے حق کو دیکھا یہ تجلیات کے جواز پر شاہد عادل ہین۔

قولہ ولم یتغیر عما کان علیہ من عدم الشکل و عدم الحدید الان علی ما علیہ کان

اقول مدباوجود این تجلیات متغیر نشد از صفتی کہ بر آن بود بلکہ اکنون بران ست کہ بود چہ تغیر آنگہ بود کہ حادث شود دران ذات الجسم از شیون او کہ در و نباشد اولا ولکنہ لم یحدث الا ما کان من شانہ ان یظہر فیہ من صور التعینات مع بقاء التنزیہ پس ظاہر گشت الان مع ظہور ہذہ الاکوان کما علیہ کان حیث لا اکوان و صحیح تر ازین ست آنکہ این ہمہ جزئیات متفرق حادث ظہور یک ذات اند تعالی و تقدس در رنگ آن کہ صورت زید مثلا در مرایائے متعددہ نمود پیدا کردہ است ظہور یک ذات زید است این جا

یعنی باوجود ان تجلیات کے اوس صفت عدم شکل و عدم حصر سے متغیر نہ ہوا بلکہ جس صفت پر پہلے تھا اوسی پر اب بھی ہے کیونکہ تغیر اوسوقت ہوتا جب اوس ذات مین وہ چیز حادث ہوتی جو اوسکے شیون مین پہلے سے نہ ہوتی لیکن یہان تو وہی چیز حادث ہوئی ہے جسکے ظہور کو اوسکی شان مقتضی ہوئی صور تعینات سے مع تنزیہ کے باقی رہنے کے تو معلوم ہوا کہ اب بھی ان موجودات کی ظہور کے ساتھ وہ ویسا ہی ہے جیسا کہ پہلے تھا اور اس سے زیادہ صحیح یہ ہے کہ یہ سب جزئیات متفرق حادث صرف ایک ذات حق کا ظہور ہے جیسے مثلاً زید کی صورت متعدد آئینون مین ظاہر ہوئی اور زید کی ایک ہی ذات کا سب جگہ ظہور ہے نہ وہان

نہ جزئیت و اتحاد است و نہ حلول و سریان و ذات زید با وجود این ہمہ بر صرافت اصلی خود است از این صور در وے ہیچ نہ افزودہ و نہ کاستہ آنجا کہ ذات زید است این صور را نامے و نشانے نیست تا با وے نسبتے از جزئیت و اتحاد و حلول و سریان کنند سر ارشاد الآن کما کان ظاہر آمد چہ کہ در مرتبہ کہ او تعالیٰ است چنانچہ عالم را پیش از ظہور آنجا گنجایش نباشد فلاجرم یکون الآن کما کان فافہم

جزئیت ہے نہ حلول نہ اتحاد ہے نہ سریان اور زید کی ذات با این ہمہ اپنی صرافت اصلی پر ہے انسے نہ اوسمین کچھ زیادتی ہوئی نہ کمی جہان زید کی ذات ہے وہان اون کا نام و نشان بھی نہین جو اوسکے ساتھ نسبت جزئیت اور اتحاد اور حلول اور سریان ثابت کرین ارشاد الآن کما کان کا راز ظاہر ہوگیا کیونکہ جس مرتبہ مین حق ہے وہان عالم کی گنجایش جیسے قبل ظہور نہ تھی بعد ظہور بھی نہ ہوگی تو بیشک وہ اب بھی ویسا ہے جیسا کہ تھا۔

قولہ ان الوجود واحد والالباس مختلفۃ ومتعددۃ

اقول و آن وجود مطلق بحیثیت اطلاق واحد است و الباس مختلف اند بہ اختلاف شیون و مظاہر چنانکہ کثرت و اختلاف صور امواج بحر را متکثر نگرداند و اسما مسمی را من جمیع الوجوہ متعدد نہ کند دریا نفس زند بخار گویند ستراکم شود ابر خوانند فرو چکد بارانش نام نہند و چون روان گردد سیل گویند و چون جمع شود و بدریا پیوندد ہمان دریا بود کہ بود ــہ فالبحر بحر علی ما کان فی القدم ٭ ان الحوادث امواج و انہار ٭ لا یحجبنک اشکال تشاکلہا ٭ عمن تشکل فیہا فہی استار ٭ یعنی دریاے وحدت اصلی بہمان قرار دریاے باقی ست ہمچنان بجاے خود است

یعنی وہ وجود مطلق اطلاق کی حیثیت سے یکتا ہے اور الباس مختلف ہین باختلاف شیون و مظاہر جسطرح کثرت و اختلاف صور امواج دریا کو متکثر نہین کرتی اور اسما مسمی کو من جمیع الوجوہ متعدد نہین کرتی دریا سانس لیتا ہے اوسکو بخار کہتے ہین اور بخارات جب مجتمع ہوتے ہین اونکو ابر کہتے ہین جب مینہ کیطرف متوجہ ہوتے ہین اونکو بارش سے تعبیر کرتے ہین اور جب وہ جاری ہوتا ہے اوسکو سیل کہتے ہین اور جب جمع ہو کر دریا سے ملجاتا ہے تو بھی وہی دریا رہتا ہے جو پہلے تھا ــہ دریا دریا ہے جیسا کہ قدم مین تھا ٭ حوادث موجین اور نہرین ہین ٭ تجھکو ان شکلون کا ظاہر ہونا اوس وجود سے حجاب مین نہ ڈالے جو ان شکلون مین ظاہر ہوا ہے کہ یہ شکلین اوس کے حجابات ہین یعنی دریاے وحدت اصلی بدستور دریاے باقی ہے اور اوسی طرح اپنی جگہ پر ہے

و این کثرت که ظاهر شده غیری نماید وجود
ندارد غیر از هستی دریا بلکه موجهای دریا است از آن
رو که مظاهر اسمای الٰهی است و حبابهای اوست
از آن رو که صور حقایق امکانی است پس باید که ترا
این شکلها محجوب نگردانند که تو هم یکی از آنهائی چه
بدانستی که این شکلها پوشش آن حقیقت اند باید
که بر تو پوشیده نماند و از نظر تو پوشیده نگردانند
حقیقت را و این اختلاف قادح وحدت حقیقت
ذاتی هم نیست چه وجود وے تعالی ذاتی وی است
زیرا که او عین وجود است و ثبوت الشیٔ لنفسہ
ضروری است و سلب الشیٔ عن نفسہ البتہ محال است
و اما وجود ممکنات عبارت از ظهور وجود حق است
در حقائق ایشان به آن معنی که چون ممکنی از ممکنات
را شرائط وجود عینی متحقق گردد وے را نسبتے
خاص مجهول الکیفیت بظاهر وجود که بمنزلهٔ مرآت
است مر باطن وجود را پیدا شود که بجهت آن
مناسبت احکام و آثار عین ثابتهٔ آن ممکن در
مرآت آن ظاهر وجود منعکس گردد و ظاهر وجود
به آن احکام و آثار منصبغ و متعین نماید و اسما و
صفات وے به آن قدر خصوصیت شانی که عین
ثابتهٔ آن ممکن صورت علمیهٔ آن است تقاضا کند

یہ کثرت جو ظاہر ہو کر غیر معلوم ہوتی ہے اسکا وجود ہی نہین
سوای دریا کی وجود کے بلکہ دریا کی موجین ہین اسلیے کہ اسماء الٰہی
کی مظاہر ہین اور اوسکی نہرین ہین اسلیے کہ حقایق امکانی
کی صورتین ہین لہذا تجھکو یہ چاہیے ان شکلون کے محجوب نہ ہونا
چاہیے کیونکہ تو بھی اونھین مین سے ہے جب تو نے
جانا کہ یہ شکلین اوس حقیقت کی حاجب ہین تو تجھپر لازم
مخفی نہ رہنا چاہیے تاکہ تیری نظر سے یہ شکلین حقیقت کو
پوشیدہ نہ کر سکین اور یہ اختلاف وحدت حقیقت
ذاتی کے بھی مضر نہین کیونکہ وجود حق تعالیٰ ذاتی ہے
اس لیے کہ وہ عین وجود ہے اور شی کا ثبوت اپنے لیے
ضروری ہے شی کی نفی اپنی ذات سے البتہ محال ہے
اور وجود ممکنات سے مراد وجود حق کا ظہور ہے اونکے حقایق
مین اس طرح کہ جب کسی ممکن مین وجود عینی کی شرائط
موجود ہوتی ہین تو اوس ممکن کو ایک خاص نسبت مجہول الکیفیت
ظاہر وجود سے جو باطن وجود کیلیے آئینے کی طرح ہے پیدا
ہو جاتی ہے جس مناسبت کی وجہ سے اوس ممکن
کے عین ثابتہ کے احکام و آثار اوس ظاہر وجود کے
آئینے مین منعکس ہو جاتے ہین اور ظاہر وجود اون
احکام و آثار سے رنگین و متعین معلوم ہوتا ہے اور اوسکی
اسماء و صفات اوس قدر خصوصیت شان سے کہ جس کا
اوس ممکن کا عین ثابتہ یعنی صورت علمیہ تقاضا کرتی ہے

ظاہر گردد پس ظاہر وجود منصبغ بآن احکام و آثار
موجودی باشد از موجودات عینی و خارجی و مراد
به انضمام و اقتران و معیت وجود حق به ماہیت
ظہور آن نسبت است میان ایشان و از مقتضیات
آن نسبت ظہور ماہیت در خارج و ترتب احکام
خارجیہ وے بروے و غیریت وجودات خاصۂ
اشیاء با وجود منبسط در مشاعر و مدارک است فقط
و اضافت وجود حقیقی کہ مبدء آثار است بسوے
عالم وہم و خیال است فافہم و خض فیہ
فان المقام دقیق و تطور بہ شیونات مختلفہ و
تلبس بہ الباس متعددہ خود از قرآن مجید ثابت
است قال اللہ تعالی کل یوم ہو فی شان
و بل ہم فی لبس من خلق جدید پس
او تعالی چہ در تجلیات وجودی و چہ در شہودی
در ہر آن باسمی دیگر و صفتے دیگر ظاہر شود و ہر دم
بصورتے دیگر بر آید و ہر ممکن در ہر آنے بعدم
می رود و در ہمون آن مماثل اول بوجود می آید
و تجلی تکرار ندارد چہ ہر آن فناء صورتے و بقائے
صورتے دیگر حاصل می گردد و موجب فناء و
بقائے تجلیات متعاقبہ است و موجد فنا غیر موجود
بقاء بود انتہی مولانا شاہ ولی اللہ محدث در سطعات

ظاہر ہوتے ہین تو ظاہر وجود ان احکام و آثار سے رنگین
منجملہ موجودات عینی خارجی کے ایک موجود ہوتا ہے
اور انضمام اور اقتران اور معیت وجود حق سے مراد
اوس نسبت کا ظہور ہے جو ان مین ہے اور اوس نسبت کے
مقتضیات سے ماہیت کا ظہور خارج مین اور
اوس کے احکام خارجیہ کا اوس پر مترتب ہونا
اور وجودات خاصۂ اشیاء کی غیریت وجود منبسط کی
ساتھ حواس اور ادراک مین ہے اور اضافت وجود
حقیقی کہ جو مبدء آثار ہے عالم وہم و خیال کی طرف
سے ہے پس سمجھو اور اس مین غور کرو کیونکہ یہ مشکل مقام
ہے اور تطور شیونات مختلفہ و تلبس بہ الباس متعددہ
خود قرآن مجید سے ثابت ہے اللہ تعالی فرماتا ہے
کہ ہر دم وہ نئی شان مین ہے - اور بلکہ وہ لوگ جدید
پیدایش سے شک مین ہین - پس اللہ تعالی تجلیات
وجودی اور شہودی مین ہر وقت ایک نئے اسم اور نئی
صفت سے ظاہر ہوتا ہے اور ہر وقت نئی صورت مین
جلوہ گر ہوتا ہے اور ہر ممکن ہر وقت معدوم ہوتا ہے اور اوسی
وقت مثل سابق موجود ہوتا ہے اور تجلی مکرر نہین ہوتی کیونکہ ہر وقت
ایک صورت کی فنا سے دوسری صورت کی بقا حاصل ہو جاتی ہے
اور فنا و بقا کا سبب یہ ہے کہ تجلیات پے در پے ہین اور فنا کا موجد
باقی کا غیر ہوتا ہے انتہی مولانا شاہ ولی اللہ نے یہی سطعات مین

می فرماید که بواسطهٔ این تجلی ثابت شد ذات الٰہی
را ارادهٔ متجدده و این غیر اراده ایست که حکیم آن را
عین ذات می گویند و غیر اراده که متکلم بتکلف اثبات
آن نماید تفصیل این اجمال آن که ضور لازم آفتاب
است و دائم بدوام آفتاب لیکن اثر خاص ضور
در جسم خاص در یک وقت حادث می شود نه در
اوقات دیگر بسبب استعداد طاری پس وقت
نصف النهار سنگ را گرم ساخت و ساعت کذا یخ را
گداخت و این فعل ضور دائم بدوام آفتاب متجدد شد
بحقیقت سلسلهٔ جنبانی این تجدد از استعدادات
ارضیه بوده است و بسوی همین معرفت اشاره کرده شد
در قول حق کل یوم هو فی شان انتهی ابو طالب
مکی در قوت القلوب نوشته لا یتجلی الحق فی
صورة واحدة لشخص واحد مرتین و لا
فی صورة واحدة لاثنین والا یلزم التکرار
فی التجلی وهو عبث ویتعالی الواحد الحق
عن العبث سوال اگر کسی گوید که از عدم تکرار
تجلی لازم می آید که معدوم بعینه معاد نگردد این مستلزم
دو فساد است یکی بطلان جزای مکلفین در دنیا و
آخرت چرا که مکلف در وقت جزا غیر آن ست که
در وقت عمل بود دوم حشر اجساد و جزای اعمال

فرماتے ہین کہ اس تجلی کی وجہ سے ذات الٰہی مین
ارادہٴ متجددہ ثابت ہوا یہ علاوہ اوس ارادہ کے ہے جسکو
حکما عین ذات کہتے ہین نیز علاوہ اوس ارادہ کے جس کو
متکلمین بتکلف ثابت کرتے ہین تفصیل اس اجمال کی یہ
ہے کہ ضور لازم آفتاب ہے اور ہمیشہ آفتاب کے ساتھ
ہے لیکن ضور کا اثر خاص جسم خاص مین ایک وقت
خاص مین پیدا ہوتا ہے نہ دیگر اوقات مین بسبب
استعداد موجود کے یعنی دوپہر کے وقت تو وہ پتھر کو گرم
کر دیتی ہے اور اوسی وقت برف کو بھی پگھلا دیتی ہے
اور اسی سبب سے ضور کا فعل ہمیشہ آفتاب کے وجود سے
حقیقتاً نیا ہوتا رہتا ہے اور اسی تجدد کی سلسلہ جنبانی استعدادات
ارضیہ سے ہوئی ہے اور اسی معرفت کی طرف اللہ تعالیٰ
کے اس قول مین اشارہ ہے کہ ہر دم وہ نئی شان مین ہے
ابو طالب مکی نے قوت القلوب مین لکھا ہے کہ حق ایک صورت مین ایک
شخص کیلیے دو بار تجلی نہین کرتا اور نہ ایک صورت مین دو کیواسطے
اگر ایسا ہو تو تجلی مین تکرار لازم آوے جو فعل عبث ہے اور حق
فعل عبث سے پاک ہے سوال اگر کوئی کہے کہ تجلی کی تکرار نہ ہونے سے
سے لازم آتا ہے کہ معدوم بعینہ معاد نہو اور یہ دو فساد دون
کو مستلزم ہے ایک مکلفین کی دنیا و آخرت مین جزا باطل
کرنے کو کیونکہ مکلف جزا کے وقت اوس کا غیر ہے
جو عمل کے وقت تھا دوسرے حشر اجساد اور جزای اعمال کا انکار

حشر اجساد ثابت شده است شرعاً و کشفاً جواب
بناء ثبوت این امور بر اتحاد در ذات و حقیقت
است و آن منافی اختلاف در صور و احوال و
نشآت نیست پس گوئیم که حقیقت آدمی بل حقیقت
هر ذره از عالم بالنسبة الی ذاته و حقیقته
لا الی علم موجدها نیستی است که برابطهٔ وجودی
علمی که صورت معلومیت او را در علم قدیم حق تعالی
بود از فیض وجود حق وجود بروی بحسب قابلیت
وی عارض میگردد قال تعالی اولا یذکر الانسان
انا خلقناه من قبل ولم یک شیئا پس از
یافتن این هستی که او را عارضی است بموجب کل
شیٔ یرجع الی اصله هر دم او را باصل خویش
که نیستی است بالذات میل حاصل میشود لیکن
بسبب مدد یکه از صفت بقاء حق در سیدم بوی
می پیوندد از فناء محفوظ میماند و از بقاء محظوظ می شود
ازین جهت هیچ وقت اثر موجدی و خالقی حق از
وی منقطع نباشد هر چند او را از وصول آن اثر
آگهی نبود و الیه الاشارة بل هم فی لبس من
خلق جدید ﴿ هر نفس نو می شود دنیا و ما
بیخبر از نو شدن اندر بقا ✤ عمر همچون جوی نو نو
می رسد ✤ مستمری می نماید در جسد ✤

حشر اجساد شرع اور کشف دونون سے ثابت ہین
جواب ان باتون کا مبنا ثبوت ذات اور حقیقت کے
اتحاد پر ہے جو اختلاف صور و حالات و نشآت کے
منافی نہین تو مین کہونگا کہ حقیقت انسان بلکہ ہر ذرہ
عالم کی بنظر اپنی ذات و حقیقت کی نہ بنظر اپنی موجد کے
علم کے نیستی ہے جبکہ اوس وجود علمی کی رابطے سے جو اوسکی
صورت معلومیت کو علم قدیم حق تعالی سے تھا وجود حق
کے فیض سے اوسکی استعداد کی موافق وجود اوسکو عارض
ہوتا ہے۔ اللہ تعالی کا ارشاد ہے کہ کیا یاد نہین کرتا
انسان کہ ہم نے اوسکو پیدا کیا حالانکہ اوس سے قبل وہ
کچھ نہ تھا پس اس عارضی وجود پانے سے بسبب اسکے کہ
ہر چیز اپنی اصل کیطرف پلٹتی ہے ہر وقت اوسکو بھی اپنی
اصل یعنی نیستی کیطرف بالذات خواہش پیدا ہوتی ہے
لیکن اوس مدد کے سبب سے جو صفت بقاء حق سے وقتاً
فوقتاً اوسکو پہونچتی رہتی ہے فنا سے محفوظ رہتا ہے اور بقا سے محظوظ
ہوتا ہے اسی وجہ سے کسی وقت ایجاد اور تخلیق کا اثر اوس سے منقطع
نہین ہوتا اگرچہ اوسکو اسکی خبر نہین ہوتی ہے اور اسی طرف اس
آیت بل ہم فی لبس من خلق جدید مین اشارہ ہے ﴿
دنیا ہر وقت نئی ہوتی رہتی ہے اور ہم دنیا کی جدت سے
بالکل بے خبر ہین + عمر مثل نہر کے پانی کے نئی ہوتی رہتی
ہے اور اس جسم مین وہ ہمیشہ رہنے والی معلوم ہوتی ہے

شاخ آتش چون بجنبانی بساز + در نظر آتش نماید
بس دراز + این درازی مست از تیزی صنع +
می نماید صورت انگیزی صنع + پس ترا هر لحظه
مرگ و رجعت است + مصطفی فرمود دنیا ساعت ست
هر دمے از و سے همی آید الست + جوهر و اعراض
میگردند پست + گر نمی آید بلی زیشان و لی + آمدن
شان از عدم باشد بلی + در وجود آدمی جان و
روان + می رسد از غیب چون آب روان + صد هزار
احوال آید این چنین + باز سوی غیب رفتند ای امین +
حال هر روزی بدے مانند نے + همچو آب اندر کشش
کش بند نے + شادی هر روز از نوعے دگر + فکرت
هر روز را دیگر اثر + و آز ارباب نظر هیچ کس از ین تجدد
آگهی ندارد لیکن شیخ ابوالحسن اشعری و اتباع او از
محققان اشاعره که سواد اعظم متکلمین اند در بعض
اجزاء عالم ای جمیع اعراض بہ تجدد امثال مطلع گردیدہ
و بقا را نامن صفات سبعۂ الٰهیہ داشتہ اند و حسبانیہ
کہ معروف بسوفسطائیہ اند در ہمہ اجزاء عالم چہ جواہر و
چہ اعراض قائل تجدد امثال اند و ہر یکے از فریقین
من وجہ خطا کردہ و وجہ خطاء ہر دو در تصفیہ سے فی
شرح التسویہ نوشتہ ام کہ بر قول اشاعرہ ورائے حقیقت
حق اثبات جواہر متعددہ میشود کہ اعراض متجدد لہ

بنیٹھی ہلانے سے آگ دیکھنے مین بہت بڑی معلوم ہوتی ہے
حالانکہ یہ اوسکا بڑا معلوم ہونا ہلانے والی کی تیزی سے ہوتا ہے
پس تمھارے لیے ہر گھڑی موت اور رجوع ہے خود آنحضرتؐ
کا ارشاد ہے کہ دنیا گھڑی بھر کی لیے ہے ہر وقت اوس سے صدائے
الست آتی ہے جس سے جواہر و اعراض سب پست ہو جاتے
ہین اگرچہ انسے بلی کی آواز نہین آتی لیکن انکا عدم سے آنا
یہی اقرار ہے جسم انسانی مین روح آب روان کیطرح آتی ہے
اور ہزارون حالات و سیر گذرتی اور پھر غائب ہو جاتے
ہین روزانہ کا اوسکا حال مثل نے کے ہے یا اوس نہر کی پانی کی
طرح جسکا سیدنہ بندھا ہو ہر روز اوسکا ایک نئی قسم کی خوشی
پیدا ہوتی ہے اور ہر روز کی فکر سے ایک نیا اثر ہوتا ہے اور کوئی
عقلمند اس تجدد سے باخبر نہین سوای شیخ ابوالحسن اشعری اور
اونکی تابعین محققین اشاعرہ کے جو متکلمین کے سواد اعظم ہین وہ
بعض اجزای عالم یعنی کل اعراض مین تجدد و مثال کے قائل ہوے
ہین اور صفت بقا کو آٹھوین صفت صفات سبعۂ الٰہیہ
سے قرار دیتے ہین اور حسبانیہ جو سوفسطائیہ کے نام سے مشہور
ہین وہ تمام اجزاء عالم جواہر اور عرض سب مین تجدد
امثال کے قائل ہین اور ہر ایک نے ایک طرح پر خطا
کی ہے جس کو تفصیل سے مین نے تصفیہ شرح تسویہ مین
لکھدیا ہے کہ اشاعرہ کی قول پر حقیقت حق کے علاوہ
متعدد جواہر کا اثبات ہوتا ہے کہ اعراض متجددہ متبدلہ

متجدده بآنها قائم اند حالانکه نمی دانند که عالم
بجمیع اجزائه اعراض متبدله متجدده اند که در عین
واحد وجود مجتمع شده اند و در هر آنے ازین عین زائل
میشوند و امثال آنها بوی متلبس می گردند جامی رح
گوید ؎ بحریست نه کاهنده نه افزاینده *
امواج بر رونده و آینده * عالم چو عبارت ازین
امواج ست * نبود دو زمان بلکه دو آن پاینده *
و بر قول سوفسطائیه از سریان حقیقت واحد حق که در
جمیع اجزاء عالم بوده به صور و اعراض عالم متلبس
می شود و موجودات متعینه متعدده می نماید غافل
هستند و عالم را خیالے بے اصل می دانند حالانکه
ظهور نیست حقیقت واحده را در مراتب کونی جز
به این صور و اعراض چنانکه وجود نیست صور و اعراض
را در خارج بدون او و باقی درین مقام تفاصیل
دیگر اند این رساله گنجایش آن ندارد از شروح
فصوص در فص شیثی نقد النصوص وغیره و
دیگر کتب مبسوطه باید طلبید و نیز باید دانست که
آصف ابن برخیا در عرش بلقیس آنچه تصرف
کرده از کمال علم همین خلق جدید است چنانچه
صاحب نقد النصوص در فص سلیمانیه تفصیل آن
کرده است و در تعلیقات همین فص می گوید

اون جواہر کی وجہ سے قائم ہین حالانکہ اشاعرہ نہین
جانتے کہ عالم مع اپنے کل اجزا کے اعراض متجددہ
متبدلہ ہین جو ایک ذات وجود مین جمع ہوئے ہین
اور ہر وقت اوس ذات سے زائل ہوتے اور ویسے
ہی اوس سے متلبس ہوتے ہین مولانا جامی فرماتے
ہین ؎ ایک دریا ہی جو نہ گھٹتا ہی نہ بڑھتا موجین اوسپر
آتی جاتی رہتی ہین۔ عالم سے مراد یہی موجین ہین جو
دو وقت بلکہ دو گھڑی بھی نہین ٹھیرتین اور سوفسطائیہ
کی قول پر جو حقیقت حق واحد کی سریان سی کہ جو اجزا
عالم مین ہی اور اعراض و صور سی متلبس ہوکر موجودات متعینہ
اور متعددہ مین ظاہر ہوا ہے غافل ہین اور عالم کو خیالی
اور بے اصل جانتے ہین حالانکہ مراتب کونی مین ظہور
حقیقت واحدہ بجز ان صور اور اعراض کے نہین ہوا
جس طرح اونکا وجود فی الخارج بغیر اوسکے نہین پایا جاتا
باقی اس مقام مین اور بہت سی تفصیلین ہین جنکی اس
رسالہ مین گنجایش نہین فصوص کی شرحون مین سے
فص شیثی نقد النصوص وغیرہ مین اور دوسری
بڑی کتابون مین ڈھونڈھنا چاہیے اور یہ بھی جاننا
چاہیے کہ آصف ابن برخیا نے تخت بلقیس مین جو تصرف کیا وہ اسی
خلق جدید کی کمال علم کیوجہ سی تھا چنانچہ صاحب نقد النصوص نے
فص سلیمانیہ مین اسکی تفصیل کر دی ہی اور اسی فص کے تعلیقات مین کہتے ہین

قال بعضهم قدس الله سرهم عین واحد یعنی وجود
حق و هستی مطلق بچندین هزار صور ظاهر شده و هر
صورتے که در هر زمانے موجود اند معدوم می شوند و
مثل آن بتجلی اسم فاطر و خالق که از ان عین واحد
فائض می شود موجود می گردند و از غایت سرعت
احساس نمی توان کرد اگر صورتے در زمانے معین
و مکانی معین مثلا در مشرق معدوم شود و در همان
زمان مثل آن در مغرب موجود گردد محال نیست
زیرا که جایز باشد که در یک مکان و یک زمان
چیزے معدوم شود و مثل آن موجود گردد همچنین مستحیل
نباشد که در یک زمان انچه در مکانے معین مثلاً
در مشرق موجود و در مغرب معدوم گردد چون یک
عین است که باین صورتها ظاهر می شود آن عین
واحد را مشرق و مغرب جنوب شمال و فوق و تحت
یکسان است زیرا که نورش محدود و متناهی نیست
و وست که بصور صفات ممکنه مصور و موصوف است
بهر صورت و صفت که در مشرق موجود است اگر
خواهد در مغرب موجود شود و در مشرق معدوم گردد
و اگر خواهد بعکس زیرا که اوست که در جهات مختفی
میگردد چنانکه دریاے محیط که در جهت مغرب و مشرق
و جنوب و شمال متموج می شود موجها صور دریا عین دریا

کہ بعض صوفیہ قدس اللہ اسرارہم نے کہا کہ عین واحد یعنی
وجود حق اور ہستی مطلق بے شمار صورتوں میں ظاہر ہوئی
اور ہر وقت ہر صورت موجود ہو کر معدوم ہو جاتی ہے
اور ویسی ہی اسم فاطر و خالق کے فیضان تجلی سے اس
قدر جلد موجود ہو جاتی ہے کہ محسوس نہیں کیا سکتی اگر
کوئی صورت کسی مقرر زمانے یا مقرر جگہ میں مثلاً مشرق میں
معدوم ہو جاے اور اوسی وقت ویسی ہی مغرب میں موجود
ہو جائے تو یہ محال نہیں اس لیے کہ یہ بات جایز ہے کہ
ایک جگہ یا ایک وقت اگر کوئی چیز معدوم ہو جاے تو ویسی ہی
موجود ہو جاے اسی طرح یہ بھی محال نہیں کہ ایک زمانہ میں
جو چیز کسی معین جگہ مثلا مشرق میں موجود ہو مغرب میں
معدوم ہو جاے کیونکہ ایک ہی ذات ہے جو ان صورتوں
سے ظاہر ہوتی ہے اوسے مشرق و مغرب جنوب و
شمال فوق و تحت سب برابر ہے اس لیے کہ اوس کا
نور محدود و متناہی نہیں وہی ان صفات کی
صورتوں سے مصور اور موصوف ہے جس صورت
اور جس صفت سے مشرق میں موجود ہے اگر چاہے
مشرق سے معدوم ہو کر مغرب میں موجود ہو جاے
یا اس کے برعکس اس لیے کہ وہی ہے جو جہات میں
مختفی ہوتا ہے جس طرح دریاے محیط مشرق و مغرب و جنوب و
شمال میں سب طرف موجیں مارتا ہے موجیں عین دریا

باشند وچنانکه دریا دائم در تموج است نورش دائم در
تجلی است وصور مختلف که دائم محسوس اند ظاهر
خدا اند و وجود عین واحد و از جهات مقدس باطن
خدا است انتهی

ہوتی ہین اور جس طرح دریا ہمیشہ متموج ہین ہے
نور حق بھی ہمیشہ تجلی مین ہے اور صور مختلف جو ہمیشہ
سے محسوس ہین ظاہر حق ہین اور وجود عین واحد
جہات سے مقدس باطن حق ہی انتہے

قوله وان ذلك الوجود حقيقة جميع الموجودات وباطنها

اقول وآن وجود مطلق حقیقت کل موجودات
است وباطن آنها وحقیقت شئ مشاہدہ ربوبیت
است بمعنی انه تعالی هو الفاعل کل شئ والمقیم
له بحیث لا هویة قائمة بنفسها مقیمة لکل
شئ سواه وباطنیت حقه در مظاہر موجودات از
ادعیه ماثوره نیز ثابت است که وانت الباطن
فلیس دونك شئ وگویم نیز باطن بودن او مر اشیا
را مراد آن داشته شود که لا شئ دونه دیگر همه
خیال است مولانا روم می فرماید ؎ ما عدمهایم
وہستیہائے ما ٭ تو وجود مطلقی فانی نما ٭ جمله
معشوق است عاشق پرده ٭ زنده معشوق است
عاشق مرده ٭ پس حقیقت موجودات همه او است و
دیگر وهم وخیال شیخ الرئیس ابو علی ابن سینا در
فصل سادس فن اول الہیات شفا مے گوید
کل ما سوا الواجب الوجود الواحد فی نفسه
باطل وشیخ اکبر در فص یوسفی می فرماید فاعلم انك

یعنی وہ وجود مطلق کل موجودات کی حقیقت اور اون کا
باطن ہے حقیقت شئی سے مراد ربوبیت کا مشاہدہ ہے اس طرح پر
کہ اللہ تعالی ہر شئی کا فاعل اور قیوم ہے اس حیثیت سے
کہ کوئی ہویت قائم بذاتہ وقیوم لغیرہ اوسکے سوا نہین اور حق
کی باطنیت مظاہر موجودات مین اون دعاؤن سے بھی
جو حدیث مین مروی ہین ثابت ہی کہ تو باطن ہے تیرے
سوا کوئی چیز نہین مین کہونگا کہ اوسکے اشیاء کی باطن
ہونے سے یہ مقصود رکھا گیا ہی کہ کوئی چیز اوسکے غیر
نہین باقی سب خیال ہے مولانا روم فرماتے ہین ؎
کہ ہم اور ہماری ہستیان معدوم ہین تو وجود مطلق ہے فانی کا
ظاہر کرنیوالا سب کچھ معشوق ہی ہے عاشق صرف ایک پردہ ہے
معشوق ہی زندہ ہے اور عاشق مردہ ہے پس تمام موجودات کی حقیقت
حق ہی ہے اسکے علاوہ وہم وخیال ہے شیخ الرئیس ابو علی
ابن سینا چھٹی فصل فن اول الہیات شفا مین لکھتے
ہین کہ واجب الوجود یکتا کے علاوہ ہر چیز فی نفسہ
باطل ہے اور شیخ اکبر فص یوسفی مین لکھتے ہین کہ تم

خیال وجمیع ما تدرکه مما نقول فیه سواء
خیال فالوجود ای الکونی کله خیال ف
خیال والوجود الحق انما هو الله خاصة
من حیث ذاته وعینه لا من حیث اسمائه
گویم چرا که نزد ایشان اسم من وجه عین مسمّی و من وجه
غیر او می باشد کما فی آخر الفص الادریسی
فالاسم عین المسمّی من حیث الذات وغیر
المسمّی من حیث ما یختص به المعنی انتهی و
باطنیت حق مر عالم را عبارت از مرتبه وحدت است
چه که تعینی قبل آن نیست فکذا کانت هی باطن
کل حقیقة الهیّة وکونیّة وابطن کل باطن
وبطون غیب هویت مقدسه است زیرا که کان الله
ولا شیٔ معه فکیف لغیره شیٔ وهو الآن
علی ما علیه کان لان ما یفرض غیر الله وسواه
لا یصح استقلاله بشیئیة لیکون بنفسه
فضلاً عن ان یکون مدرکاً بها فالشیٔ
حقیقة انما هو الله ولذا لا یدرکه الابصار
ولا یناله الافکار لان الحقایق لا یتحققه
وهو یتحققها لانها لا هویة لها الا هویته
والبطن الظهورات تجلی اول است و آن عبارت
از ظهور ذات است نفسها لنفسها فلیس قبله

خیال ہوا اور تمام وہ چیزین جنکو ما سوا کہکر ادراک کرتی ہو
وہ بھی خیال مین پس وجود کونی بالکل خیالی ہی اور وجود
حقیقی اللہ سی مخصوص ہی بحیثیت ذات کی اور اوسکی عین ہونکی
نہ بحیثیت اوسکی اسمائ کی مین کہونگا کہ یہ اسلیی کہا کہ شیخ اکبر کے
نزدیک اسم ایک طرح سی عین مسمّی ہی اور ایک طرح سی غیر جیسا کہ
آخر فصل ادریسی مین ہی پس اسم بحیثیت ذات مسمّی کا عین ہی اور
بحیثیت اپنی معنی مخصوص کی مسمّی کا غیر ہی انتہی اور باطنیت حق
عالم کیلیی اس سی مراد مرتبہ وحدت ہی کیونکہ کوئی تعین اس
سے پہلے نہین اس لیی وہی وحدت ہر حقیقت الٰہیہ و کونیہ
کی باطن ہوگی اور ہر باطن کی باطن اور باطن غیب ہویت
مقدسہ ہی اس لیی کہ اللہ تھا اور کوئی چیز اوسکی ساتھ نہ تھی
تو کیونکر اوسکی غیر کیلیی کوئی چیز ہوگی حالانکہ وہ اسوقت بھی
ویسا ہی ہے جیسا کہ تھا کیونکہ جو چیز اوسکی غیر یا اوسکی سوا
فرض کیجائیگی اوسکا استقلال بہ شیئیت صحیح نہوگا کیونکہ
وہ چیز اپنی ذات مین اس سی برتر ہوگی کہ شیئیت سی ادراک
کیجائے پس شئی درحقیقت اللہ ہی ہی اسلیی اوسکو نظرین
ادراک نہین کرتین اور فکرین نہین پاتین کیونکہ حقایق
اوسکو ثابت نہین کرتی بلکہ وہ حقایق کو ثابت کرتا ہے
اسلیے کہ حقایق کی ہوئیت ہوئیت حق تعالے سی
ہے اور ابطن ظہورات تجلی اول ہے جس سے
مراد ظہور ذات بذاتہ لذاتہ ہے تو اسس سے قبل

ظهور لیکون ابطن منه و باطن اطلاق ظاهر الوجود
نیز این را گویند و باطن روح محمدی نیز و باطن
ارواح من سواه من الکمل تجلی ثانی است
که آن اطلاق ظاهر الوجود است و باطن وجود
باطنی شیون مندرجه اند در وحدت و باطن ممکنات
اعیان ثابته اند که حقایق ممکنات اند در حضرت علم

کوئی ظهور نہین جو بہ نسبت اوس کے زیادہ پوشیدہ ہو اور
اوسی کو باطن اطلاق ظاہر الوجود بھی کہتے ہین اور باطن
روح محمدی بھی اور آنحضرت کی سوا اور کاملین کی ارواح
کا باطن تجلی ثانی ہی جسکو اطلاق ظاہر الوجود کہتی ہین اور وجود
باطنی کا باطن وہ شیون ہین جو وحدت مین مندرج ہین اور
باطن ممکنات اعیان ثابتہ ہین جو حقایق ممکنات ہین حضرت علم مین

قوله وان جمیع الکاینات حتی الذرة لا تخلو عن ذلک الوجود

اقول جمیع کاینات حتی ذرهٔ از آن وجود خالی
نیست کاینات ای موجودات اعم از آنکه خارجیه
باشند یا ذهنیه چه که این همه عکس مظهریان شیونات
حقیقی حق اند و انفصال عکس از ذات محال است
تفصیل این اجمال آنکه همه آثار معقوله و محسوسه
که هما نند معبر بعالم باعتبار منشأ موجودیت خود ها
یکی بیش نیست صرف وحدت است نه کثرت
مانند هیولای عناصر و موالید بر مذهب اشراقیین
که جوهری بسیط است و جوهری در وی حلول نکرده
و از مرکز عالم تا کرهٔ اثیری یک شخص است و اختلاف
صور عناصر و موالید نزد آنها از اعراض و لیست و
اصحاب جوهر فرد را نیز غیر ازین گفتن که تنوع ماهیات
جسمیه از قبیل اعراض است و مشائین را نیز ازین
گفتن که اختلاف تشخصات افراد نوع واحد ازین

یعنی کل کاینات یہانتک کہ کوئی ذرہ اوس وجود سے خالی
نہین مین کہتا ہون کہ کائنات یعنی موجودات وہ خارجیہ
ہون یا ذہنیہ کیونکہ یہ سب شیونات حقیقی حق کے مظاہر یعنی
شیونات کی عکس ہین اور عکس کا ذات سے علیحدہ ہونا محال
ہے اس اجمال کی تفصیل یہ ہی کہ تمام آثار معقولہ و محسوسہ
معبر بعالم بنظر اپنے منشأ موجودیت کی ایک سے زائد نہین
جو صرف وحدت ہی نہ کثرت جیسے عناصر اور موالید کا
ہیولی جو بر مذہب اشراقیین ایک جوہر بسیط غیر مرکب
ہی جسمین کسی دوسرے جوہر نے حلول نہین کیا ہی اور مرکز
عالم سے کرہ اثیری تک ایک ہی شخص ہی اور اختلاف صور عناصر
اور موالید انکے نزدیک اوسکے اعراض سے ہی اور اصحاب
جوہر فرد کو بھی اس کہنے کے سوا کہ ماہیات جسمیہ کا مختلف
ہونا اعراض کے قبیل سے ہی اور مشائین کو بھی اس کہنے
کے سوا کہ نوع واحد کی افراد کی تشخصات کا اختلاف اسی

قبیل است چارہ نیست پس جائز است کہ باین
گونہ آثار کثیرہ را با حضرت وجود حق ہمچنین
نسبت باشد بلا تشبیہ کہ اعراض را با جواہر و این
تکثر آثار بمقتضای اعیان ثابتۂ آنہا است در
باطن علم حضرت حق کہ ہمان ست قابلہ الموجودیۃ
حقیقتہ بظاہر الوجود علی اوقاتہا نمایان
می شوند و خواہند شد و ہمین اند معنی خلق و تکوین
عالم پس اینہا غیر حضرت حق نیند بدین معنی کہ در
مرتبۂ نمایش ظاہری نیز وجودے متاصل و مباین
از و ندارند چنانچہ عرض را غیر از وجود جوہر نمی باشد
و این عین وے نیستند چنانچہ اعراض جسمیہ جسم
نمی باشند پس من وجہ غیر حق اند یعنی ذات عالم
وجود حقیقی نیست کہ سلب ہستی از و ممتنع باشد و
من وجہ عین اند یعنی در مرتبۂ موجودیت ظاہر غیر
مبائن از و کما ہو فی الوہم والخیال یافتہ نمی شوند
یعنی حق تعالے بحقیقت ہستی محض است و عالم
من وجہ ہست و من وجہ نیست و مع ہذا مورد و مصدر
بسی از آثار وجودیہ می شود و ہمین معنی دارد کہ من وجہ
ہست و من وجہ نیست و ازین ست کہ او تعالی خود را
می ستاید کہ ہو الاول والآخر والظاہر والباطن وہو بکل شیء علیم

قبیل سے ہے چارہ نہیں تو جائز ہے کہ اس طرح پر
آثار کثیرہ کو وجود حق سے بلا تشبیہ وہی نسبت ہو جو
اعراض کو جواہر سے ہے اور ان آثار کی کثرت انکی
اعیان ثابتہ کی اقتضا سے باطن علم حضرت حق میں جو حقیقتا
مایہ الموجودیت ہے ظاہر وجود میں اپنے اوقات پر ظاہر ہوئے
اور ہوتے ہیں اور ہونگے اور یہی خلق اور تکوین عالم
کی معنی ہیں لہذا یہ غیر حق نہیں ہیں اس طرح کہ مرتبۂ
نمایش ظاہری میں بھی کوئی اوس سے علیحدہ وجود
نہیں رکھتے چنانچہ عرض کا وجود جوہر کے سوا نہیں
ہوتا اور یہ سب اوسکے عین بھی نہیں ہیں اس طرح کہ
بذاتہ موجود حقیقی نہیں ہیں جیسے اعراض جسمیہ جسم نہیں
ہوتے تو ایک طرح سے غیر حق ہیں یعنی ذات عالم موجود
حقیقی نہیں جس سے نفی وجود ممنوع ہوا اور ایک طرح سے
عین ہیں یعنی مرتبۂ موجودیت ظاہر میں اوس سے وہم
وخیال کی طرح علیحدہ نہیں پائے جاتے یعنی حق تعالے
در حقیقت ہستی محض ہے اور عالم ایک طرح سے ہے بھی اور
نہیں بھی ہے اور با این ہمہ بہت سے آثار وجودیہ کا سبب
صدور وورود ہو جاتا ہے اور اسی لیے عالم ایک طرح سے ہے اور
ایک طرح سے نہیں ہے اور اسیوجہ سے اللہ تعالی اپنی تعریف میں فرماتا
ہے کہ وہی اول اور آخر اور ظاہر اور باطن ہے اور وہی ہر چیز کا عالم ہے

قولہ وان ذلک الوجود

اقول چون در مرتبهٔ اولی تعدد اطلاق وجود بر چار معنی
ثابت شد لاجرم موہمی وہم می تواند کرد کہ بر تقدیر وجود
مصدری وجود چگونہ موجود فی الخارج میتواند شد چرا کہ آن
اعتباریست پس علیٰ حب چہ سان می تواند شد لہذا میفرماید

مین کہتا ہون جب مقدمۂ اولی مین تعدد اطلاق وجود چار
معنی پر ثابت ہوا تو خیال کرنیوالا اس امر در پہ خیال کرسکتا ہی
کہ درصورت وجود بمعنی مصدری کسطرح وہ فی الخارج موجود
ہوسکتا ہی کیونکہ وہ اعتباری ہی تو علیٰ حب کیسے ہو سکتا ہی لہذا فرماتی ہین

قوله ليس بمعنى التحقق والحصول لانهما من المعاني المصدرية ليسا موجودين
في الخارج ولا يطلق الوجود بهذا المعنى على الحق سبحانه تعالى الموجود في الخارج
تعالى عن ذلك علوا كبيرا بل غنيا بذلك الوجود الحقيقة المتصفة بهذه الصفات
اعني وجودها بذاتها ووجود ساير الموجودات بها وارتفاع غيرها في الخارج

اقول وبہ تحقیق وجود بمعنی تحقق وحصول نیست
کہ آن معانی مصدریہ اند واز قبیل معقولات ثانیہ
کہ دربرابر وے امرے نیست در خارج بلکہ ماہیات
را عارض می شوند در تعقل چنانکہ محققین حکما و
متکلمین تحقیق آن کردہ اند ووجود باین معنی بر حق
سبحانہ تعالی اطلاق کردہ نمی شود بلکہ مراد از وجود
آن ست کہ حقیقی باشد کہ ہستی وے بوی باشد
یعنی بذات خود وہستی موجودات بوی فی الحقیقہ
غیر وے موجود نیست در خارج وباقی موجودات
عارض وی اند وقائم بوے واطلاق وجود بر
حق تعالی بہمین معنی ثانی است ٥ ہستی
بقیاس عقل اصحاب قیود بجز عارض اعیان
حقایق نمی نمود لیکن بمکاشفات ارباب شہود

مین کہتا ہون کہ حقیقتاً وجود بمعنی تحقق وحصول جو
معانی مصدریہ مین نہین ہی اور نہ معقولات ثانیہ کے
قبیل سی کیونکہ اوسکے برابر کوئی امر خارج مین نہین بلکہ
تعقل مین ماہیتون کو عارض ہوتی ہین چنانچہ
محققین حکما اور متکلمین نے اسکی تحقیق کی ہی اور وجود
کا اس معنی مین حق پر اطلاق نہین کیا جاتا ہی بلکہ
وجود سی مراد یہ ہی کہ حقیقی ہو جسکی ہستی خود اوس سی ہو
یعنی بذات خود اور موجودات کی ہستی اوسکی ذات سی ہو
اور درحقیقت اوس کا غیر فی الخارج موجود نہین اور
باقی موجودات اوس کے عارض اور اوسی سے قائم ہین
٥ اور وجود کا اطلاق حق تعالی پر اسی دوسرے معنی پر ہی
وجود۔ اصحاب قیود کی قیاس عقل پر سوا عارض اعیان حقایق
کی اور کچھ نہین لیکن ارباب شہود کی مکاشفات سی معلوم ہوتا ہی

اعیان ہمہ عارض اند و معروض وجود + وقیام
وجود بذاتہا دفعًا للتسلسل است و وجود دیگران
ازان دفعًا لاجتماع النقیضین۔

کہ اعیان خود عارض ہین اور وجود معروض ہی اور وجود
کا قیام خود اپنی ذات مین یہ تسلسل کا دافع ہی اور دوسرون
کا وجود اوس سی یہ اجتماع النقیضین کا دافع ہے۔

قولہ وان ذالک الوجود من حیث الکنہ لا ینکشف لاحد

اقول وآن وجود مطلق من حیث ذات
منکشف احدے نیست چراکہ اطلاقش ذاتیست
وادراک بے تعین مسبوقہ نمی شود و در صورت
تعین تقید است ولا تقید فیہ ولا علم ولا کشف
تفصیل این اجمال آن کہ ذات حق سبحانہ در مرتبۂ
غیب ہویت از احاطۂ عقول وافہام متعالی ست
وازین وجہ ہیچ ادراک را با دراہ نیست چہ این مرتبہ
محیط است بسایر مراتب تنزلات پس ہیچ کدام
ازان مراتب احاطہ بران نتوان کرد بلکہ آنچہ در
عقول وافہام خواہ ملکی خواہ بشری در آید مرتبۂ
از مراتب مجالی شعوری آنحضرت است چہ
ہمچنانکہ حق تعالی در مظاہر عینی بحسب اختلاف
استعدادات وقابلیات بصور مختلفہ تجلی دارد
در مجالی علمی نیز ہمان منوال بصور مختلف ظاہر
است و ہر فردے از افراد او را بہ صفتے کہ در وظاہر
است می ستاید واز دیگر صفات کہ او را ازان حظ
نیست تنزیہ می نماید الا انسان کامل کہ محیط بجمیع

مین کہتا ہون کہ وہ وجود مطلق بحیثیت ذات کسی پر
بھی نہین کھلتا کیونکہ اوسکا اطلاق ذاتی ہے اور ادراک
بغیر تعین فرض کیے نہین ہوتا اور درصورت تعین تقید
ہے اور ذات حق مین نہ تقید ہی اور نہ علم اور نہ کشف
اس اجمال کی تفصیل یہ ہی کہ ذات حق مرتبۂ غیب
ہویت مین عقل اور فہم کے احاطہ سی برتر ہے اسی وجہ سے
کسی ادراک کا اوس مین دخل نہین کیونکہ یہ مرتبہ کل
مراتب تنزلات کو محیط ہی لہذا کوئی مرتبہ اوسکا احاطہ
نہین کرسکتا بلکہ جو کچھ عقلون اور سمجھون مین آتا ہی خواہ
وہ ملکی ہون یا بشری وہ سب اوس کے مراتب اور
مجالی علمی سے ہے کیونکہ جسطرح حق مظاہر عینی مین حسب
اختلاف استعدادات وقابلیات مختلف صورتون سے
متجلی ہی اسی طرح مجالی یعنی مراتب علمی مین بھی
مختلف صورتون سے ظاہر ہے اور ہر فرد اوس کی
تعریف اوسی صفت سے کرتا ہے جو اوس مین
ظاہر ہے اور دوسری صفات سے جنکا حظ اوس کو
نہین تنزیہ کرتا ہی سوائے انسان کامل کے جو کل

حقائق است او را بجمیع صفات کمال بلسان
حال وبال ومقال می ستاید واین مرتبۂ
حضرت ختمی است کہ مبعوث بہ مقام محمود است
ولوای حمد مخصوص اوست ولہذا مسمی از مشتقات حمد
شدہ گاہ باسم مفعول وگاہ بصیغۂ مبالغہ وگاہ در
طرف حامدیت وگاہ در طرف محمودیت وگاہ
بصفت تفضیل حامد ومحمود واحمد واین ادراک کہ
انسان کامل را حاصل است بر دو وجہ است یکی
باعتبار تقید او بجمیع صفات کہ در مظاہر مختلفہ ومراتب
متفاوتہ او را حاصل است واین ادراک متعلق بہ
مرتبۂ اطلاقی نیست بلکہ باعتبار جمیع تقیدات است
دیگر باعتبار وحدت حقیقی ذاتی واین جز در مرتبہ
بقا باللہ حاصل نمی شود کہ درین مرتبہ ادراک و
مدرک ومدرک یکے وآن ادراک راجع بذات
ظاہر است نہ بہ مظہر وازین تفصیل معلوم شد کہ ذات
حق تعالی در ہمہ مراتب عالم است بخود وآنچہ
بعضی از سالکان مسلک تحقیق را اشتباہ شد
کہ چون دران مرتبہ نسب تمام تر مستہلک اند پس
علم بذات دران مرتبہ نباشد بنا بر آن کہ علم
نسبت است یا مستلزم نسبت شبہتی ضعیف است
ومستلزم امرے شنیع کہ سلب علم بالذات است در

حقائق کا محیط ہے وہ اوس کی کل صفات کمال کی
زبان حال اور قلب سے ستایش کرتا ہی اور یہ مرتبہ
حضرت ختمیت آپ صلعم کے لیے ہے جو مقام محمود کے
لیے مبعوث ہوے ہین اور لوائے حمد اونکے لیے مخصوص
ہے اور اسی لیے مشتقات حمد سے اونکا نام رکھا گیا کبھی
بصفت مفعول کبھی بصیغۂ مبالغہ کبھی حامدیت کیطرف اور
کبھی محمودیت کی طرف اور کبھی بصفت تفضیل جو حامد اور
محمود اور احمد ہین اور یہ ادراک جو انسان کامل کو حاصل ہے
دو طریقے پر ہے ایک باعتبار اوسکی کل صفات کی ساتھ
مقید ہونے کے جو مختلف مظاہر ومراتب مین اوس کو
حاصل ہین اور یہ ادراک مرتبۂ اطلاق سے متعلق نہین
بلکہ باعتبار کل تقیدات کے ہی دوسرے باعتبار وحدت
حقیقی ذاتی جو سوائے مرتبۂ بقا باللہ کی اور کسی مرتبہ مین
حاصل نہین ہوتا کیونکہ اس مرتبہ مین ادراک اور ادراک
کرنے والا اور ادراک کیا گیا سب ایک ہی اور وہ ادراک
ذات ظاہر کیطرف راجع ہی نہ مظہر کیطرف اور اس تفصیل سے
معلوم ہوا کہ ذات حق تمام مراتب مین اپنی ذات کی عالم ہے
اور یہ جو بعضے سالکین مسلک تحقیق کو شبہہ ہوا کہ جب اوس
مرتبہ مین سب نسبتین فانی ہین تو ذات کا علم بھی اوس
مرتبہ مین نہوگا کیونکہ علم یا تو نسبت ہی یا مستلزم نسبت
یہ ایک ضعیف شبہہ اور خراب بات کا مستلزم ہے یعنی

مرتبۂ از مراتب حق تعالیٰ عن ذلک علوا کبیرا
و تحقیق مقام بر وجہے کہ شبہہ ازان مرتفع گردد اینست
کہ حقیقت علم عدم غیبوبت مجرد یست از
تجردی و عدم غیبوبت بجہت عینیت باشد ہمچون
علم نفس بذات خود و آن را و امثال آن را علم حضوری
گویند و گاہ بجہت ارتباطی دیگر باشد ہمچو قیام
صورت مجردہ منتزعہ از مادیات بنفس و آن را علم
حصولی خوانند و در صورت اولی چون آن مجرد
قائم بذات خود است علم خود باشد بخود پس خود
عالم باشد و خود معلوم و خود علم و در صورت ثانیہ کہ
قایم بغیر است علم غیر باشد و خود علم باشد و خود
معلوم اما خود عالم نہ باشد بلکہ عالم غیر او باشد و آن
محل صور است و چون حضرت حق در اعلی مراتب
تجرد است زیرا کہ از ماہیت مجرد است فضلاً
عن المادۃ پس خود عالم باشد و خود معلوم و نسبت
عدم غیبوبت را مصداق عینیت باشد و تفصیل این
سخن آنست کہ نسبت از منتزعات عقل است و مطابق
و مصداق آن گاہ وحدت است چون اتحاد
و عینیت کہ متحقق در واقع و محکی عنہ این نسبت وحدت
است و نسبت دوئی در عقل است و گاہ مصداق
و مطابق نسبت ارتباطی ست میان دو چیز کہ ہر یک

مراتب سے حق کی علم ذاتی کی نفی کا خدا اس سے بہت بزرگ
ہے اس مقام کی ایسی تحقیق جس سے شبہہ بالکل رفع
ہو جاے یہ ہے کہ حقیقت علم کسی مجرد کا اپنے مرتبۂ تجرد
سے غائب نہونا ہے اور یہ غائب نہونا کبھی عینیت سے
ہوتا ہے جیسے اپنی ذات کا علم اور اوسکو علم حضوری کہتے ہین
اور کبھی بسبب ارتباط کسی دوسری چیز کے ہوتا ہے جیسے نفس
مین صورت مجردہ کا قائم ہونا جو مادہ سے بنی ہو اوسکو علم
حصولی کہتے ہین اور پہلی صورت مین چونکہ وہ مجرد اپنی ذات
سے قائم ہے یہ اپنا علم اپنے آپ مین ہے تو خود ہی عالم ہوگا
اور خود ہی معلوم اور خود ہی علم اور دوسری صورت مین کہ
غیر سے قائم ہے غیر کا علم ہوگا تو علم و معلوم خود ہوگا لیکن عالم
خود نہ ہوگا بلکہ عالم اوس کا غیر ہوگا جو اون صورتون
کا محل ہے اور چونکہ حضرت حق اعلے مراتب تجرد مین ہیں
اس لیے کہ ماہیت سے مجرد ہے چہ جائیکہ مادہ تو وہ
خود عالم ہے اور خود معلوم اور نہ غائب ہونے کی نسبت
سے عینیت کا مصداق ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ
نسبت خود عقل سے نکلی ہے جیسکے مطابق و مصداق کبھی وحدت
ہوتی ہے جیسے اتحاد و عینیت جو واقعی ثابت ہے اور وہی
اس سے نسبت کی گئی ہے جو وحدت ہے اور دوئی کی
نسبت عقل مین ہے اور کبھی مصداق و مطابق نسبت
وہ ارتباط ہے جو دو چیزون کے درمیان ہو کہ ہر ایک

بصورت علیحدہ موجود اند در واقع ہمچو نسبت ابوت و
بنوت و مطابق و مصداق نسبت عدم غیبوبت
درصورت ادراک نفس و عقل و حضرت حق خود را وحدت
است و عدم اثنینیت و علم مستلزم نسبت است
باحد الطرفین و ازین لازم نمی آید کہ علم عالم متعلق
بذات او نشود چگونہ کسی این وہم شود در شان
حق تعالی با آنکہ نفس و عقل کہ مراتب امکانی اند
عالم اند بخود بلکہ بتحقیق حق تعالی عین علم اند
است بخود ہر چہ ازو صادر شدہ و شود من الازل
الی الابد بران نہج باشد کہ مبین شدہ و لہذا
بعضی قدما و حکما کہ انوار حکمت از مشکوٰۃ نبوت اقتباس
نمودہ اند تعبیر از مبدا اول بعلم کردہ اند و چنین گفتہ
اند کہ از علم عقل صادر شدہ و از عقل نفس و از نفس
طبع و از طبع جسم پس روشن شد کہ حضرت حق
عالم است بخود در ہمہ مراتب اما غیر او عالم مرتبہ
ذات بحت من حیث وحدتہا الاطلاقیۃ نمی تواند شد
چہ مصداق نسبت دران صورت عینیت و وحدت
نیست لثبوت التقیید و التعین فی جانب المدرک
تعلقی دیگر نمی تواند بود بنا بر آن کہ دران مرتبہ
جمیع تعینات و نسب مستہلک اند بلکہ دران مرتبہ
غیر بکلی فانی است پس تعلق و ارتباط دران مرتبہ

واقع مین علیحدہ صورت پر موجود ہین جیسے باپ اور
بیٹے ہونے کی نسبت اور نہ غائب ہونے کی نسبت کے
مطابق و مصداق صورت ادراک نفس و عقل مین اور
خود حضرت حق کے اپنا ادراک مین وحدت اور دوئی
کا نہ ہونا ہی اور علم کے لیے لازم ہی کہ دو مین سے ایک طرف
اوس کی نسبت ہو اس سے یہ لازم نہین آتا کہ عالم کا علم
اوسکی ذات سے متعلق نہو کسی کو خدا کی شان مین کیسے
اسکا وہم ہو سکتا ہی باوجودیکہ نفس اور عقل بھی جو مراتب
امکانی ہین اپنے عالم ہین بلکہ حق کا بالذات عین علم ہونا
اور اپنی ذات کا عالم ہونا زائد درست ہی جو کچھ اوس سے
صادر ہوا یا ہوگا ازل سے ابد تک اوسی طریقے پر ہوگا جس
طریقہ سے ظاہر ہوا اسلیے بعض حکماء قدیم نے جنھون نے انوار
حکمت چراغ نبوت سے حاصل کیے ہین او نھون نے مبدا اول
سے علم مراد لیا ہی یون کہا ہی کہ علم سے عقل صادر ہوئی اور عقل
سے نفس اور نفس سے طبیعت اور طبیعت سے جسم تو معلوم ہوا کہ حضرت
حق کل مراتب مین اپنا عالم ہی لیکن اوسکا غیر مرتبہ ذات بحت
کا بحیثیت اوسکی وحدت اطلاقیہ کے عالم نہین ہو سکتا کیونکہ
نسبت کا مصداق اوس صورت مین عینیت و وحدت نہین بوجہ
جانب مدرک مین ثبوت تعین و تقیید کی کوئی دوسرا تعلق نہین ہو
سکتا کیونکہ اوس مرتبہ مین کل تعینات اور نسبتین فانی ہین بلکہ اوس
مرتبہ مین غیریت ہی بالکل فانی ہی تو تعلق اور ارتباط کا اوس مرتبہ مین

فارسی	اردو
نمی گنجد این سخن خالی از دقتے نیست باید کہ بنظر	کیسے گذر ہو سکتا ہے یہ بات دقت سے خالی نہین
دقیق در وی امعان نماید	بہت غور اور خوض سے اسکو دیکھنا چاہیے۔

قوله ولا یدرکه العقل ولا الوهم ولا الحواس ولا یتأتی فی القیاس

فارسی	اردو
اقول وادراک نمی تواند کرد او را عقل و نه وہم و نه	مین کہتا ہون اوسکو عقل اور وہم اور حواس ادراک نہین
حواس و نه حاصل می گردد بقیاس شیخ اکبر در باب	کرسکتے اور نہ وہ قیاس سے حاصل ہو سکتا ہے شیخ اکبر فتوحات
ثالث وسبعین از فتوحات گوید که انما سمی العقل	کے تہتروین باب مین لکھتے ہین کہ عقل کا نام عقل اسوجہ سے کہا
عقلاً لانه ماخوذ من العقال فلا قدم له	گیا کہ وہ عقال سے ماخوذ ہے جسکے معنی رسی کے ہین پس معرفت
فی معرفة الحق تعالی فی مرتبة الاطلاق	حق مین مرتبۂ اطلاق مین اوسکا گذر نہین ہے انتہی مین کہونگا
انتهی گویم و نیز دلیل عدم معرفت عقل این است که	اور بھی دلیل عدم معرفت عقل کی یہہ ہے کہ ہر عاقل کی عقل اوسکی
ہر عاقل را عقلے است مثل او و حق را مثلے نه فمن	مثل ہوتی ہے اور حق کا کوئی مثل ہے نہین تو جس شخص نے اوسکو
عرفه بعقله ما عرفه و اہل طریق گاہی از عقل	عقل سے پہچانا اوسنے اوسکو نہین پہچانا اور اہل طریق کبھی عقل
مراد گیرند قلم اعلیٰ و ہو العقل الاول و گہے	سے قلم اعلےٰ کو مراد لیتے ہین اور وہی عقل اول ہے اور کبھی طبیعت
طبیعت کلیه و حواس جمع حاسه است و آن ده اند	کلیہ کو اور حواس حاسہ کی جمع ہے جو دس ہین پانچ
پنج ظاہری و پنج باطنی که از ان جمله وہم است و آن	ظاہری اور پانچ باطنی جنمین سے ایک وہم بھی ہے اور وہ ایک
قوتی ست در تمام دماغ لیکن مختص بتجویف اوسطا	قوت تمام دماغ مین ہے لیکن اوسط حصہ دماغ کی تجویف سے
از دماغ که معنی جزئیات موجودہ محسوسه را ادراک	مخصوص ہے جو جزئیات کی معانی موجودہ محسوسہ کو ادراک
می نماید شیخ مقتول در ہیاکل النور می نویسد که	کرتی ہے شیخ شہاب الدین مقتول ہیاکل النور مین لکھتے ہین کہ
الوهم هو الذی ینازع العقل فی قضایاه	وہم وہ قوت ہے جو عقل سے اپنی احکام مین جھگڑتی ہے یہانتک
حتی ان المتفرد بمبیت فی اللیل نومه عقله و	کہ محض وہم خواب مین عقل کو زائل کردیتا ہے اور اوسے
یخوفه و هو یخالف العقل فی امور غیر	خوف دلاتا ہے اور غیر محسوس باتون مین وہ عقل کی مخالفت
محسوسة حتی ان الذین یتبعون قضایاه	بھی ہے یہانتک کہ جو لوگ اوس کے احکام پر چلتے ہین

ينكرون ما وراء المحسوسات ولم يتفكروا ان
عقولهم بل اوهامهم وتخيلاتهم و
نفوسهم لا تحس بل لا يحس من الجسم
الا السطح الظاهر دون سمكه انتهى

وہ محسوسات کے علاوہ چیزون کا انکار کرنے لگتے ہین
اور اس بات کو نہین سوچتے کہ اونکی عقلین بلکہ اونکے وہم
اور خیالات اور نفوس محسوس نہین کیے جاتی بلکہ جسم سے بھی سوا
سطح ظاہر کے محسوس نہین کرتے نہ کہ سمک کو انتہی

**قوله لان كله محدثات والمحدث لا يدرك الا كنه المحدث تعالى ذاته و
صفاته عن ذلك علوا كبيرا**

اقول زیرا که این همه عقل و وهم وغیره حادث
اند وحادث ادراک نمی کند مگر کنه حادث را
برتر است شان او از حدوث آری فطرت
نفس انسانی بواسطهٔ تعلقات جسمانی قاصر است
از ادراک وحدت آن بمنزلهٔ احول که یکی را دو
می بیند و بین الصورتین نسبتی تصور می کند و آن
بنا بر قصور آلات ادراک است بی آن که در
نفس الامر اثنینیت باشد و سر این مقام آن است
که چون وجود حق را مماثلی نیست بلکه غیر او در
وجود نیست پس هر چه در تمثیل و تصویر حقایق
الهی و نسبت ذات او به ممکنات گویند خالی از
شائبهٔ قصوری نخواهد بود زیرا که علم ادراک
باو محیط نشود فکیف عبارات و الفاظ که در مرتبهٔ احاطه
از علم فروتر اند چرا که نه هر چه باشد توان دریافت
نه هر چه توان دریافت تعبیر از ان توان کرد۔

مین کہتا ہون اس لیے کہ یہ سب عقل اور وہم وغیرہ
حادث ہین اور حادث صرف کنہ حادث ہی کا ادراک
کرتا ہی اور خدا کی شان حدوث سے عالی ہی ہان فطرت
نفس انسانی بوجہ تعلقات جسمانی ادراک وحدت سے
قاصر ہے وہ ڈھیبرے کیطرح ایک کو دو دیکھتا ہی اور دونون
مین ایک نسبت خیال کرتا ہے اور یہ بوجہ کمی قوت ادراک
کی ہے بغیر اسکے کہ واقعی دوئی ہو اس مقام مین سر یہ ہے
کہ وجود حق کا جب کوئی مثل نہین بلکہ اوسکا غیر ہی موجود
نہین تو جس مثالی اور خیال مین ممکنات کے ساتھ
حقایق الہی اور اوس کی ذات کی نسبت کو متعلق
کہین گے وہ آمیزش قصور سے خالی نہوگی اس لیے کہ
علم و ادراک اوس کا احاطہ نہین کر سکتے تو عبارات اور
الفاظ جو مرتبۂ احاطہ مین علم سے بہت نیچے ہین کیسے محیط
ہو سکتے ہین کیونکہ یہ ضرور نہین کہ جو ہو وہ معلوم بھی
ہو جاے نہ یہ ضروری کہ جو معلوم ہو جاے وہ بیان بھی ہو سکے

قولہ ومن اراد معرفتہ من ہذا الوجہ وسعی فیہ فقد ضیّع وقتہ

اقول کسی کہ معرفت او را بکنہ و حقیقت او ارادہ
نمود و دران سعی کرد وقت خود را ضائع کرد خود
جناب باری بواسطۂ رافت و رحمتی کہ در شان
عباد دارد از تامل در ذات خود تحذیر می فرماید کہ
یحذرکم اللہ نفسہ واللہ رؤف بالعباد
و سبب منع از تفکر این است کہ میان ما و حق مناسبتی
نیست در باب خامس و اربعین و مائۃ از فتوحات
است کہ انما منعوا التفکر لانہ لا یتعدی
احد الامرین اما الجولان فی المخلوقات
واما الجولان فی الالہ واعلی درجات
جولانہ فی المخلوقات ان یتخذوھا
دلیلاً ومعلوم ان الدلیل یضاد المدلول
فلا یجتمع دلیل ومدلول فی حد الناظر
ابداً واما جولانہ فی الالہ لیتخذہ دلیلاً
علی المخلوقات ففیہ من سوء الادب ما
لا یخفی لانہ طلب الحق لغیرہ ای لیدلہ
علی الکائنات فما طلبہ تعالی بعینہ و
ذلک غایۃ الجہل فانہ لا شیء ادل علی
الشیء من نفسہ و در باب وصایا از فتوحات
گوید ایاک ان تدعی معرفۃ ذات خالقک

میں کہتا ہوں اور جس شخص نے اوسکی معرفت کو اوسکی کنہ
اور حقیقت کے ساتھ حاصل کرنا چاہا اور اوس میں
کوشش کی اوس نے اپنا وقت ضائع کیا خود جناب
باری بوجہ اپنی مہربانی اور رحمت کے جو بندوں پر رکھتا
ہے اپنی ذات میں غور کرنے سے منع فرماتا ہے کہ تمکو ڈراتا
ہے اللہ اپنی ذات سے اور اللہ بندوں پر مہربان ہے
جسکا سبب یہ ہے کہ ہم میں اور حق میں کوئی مناسبت
نہیں فتوحات کے ایکسو پینتالیسویں باب میں ہے کہ بیشک
وہ لوگ تفکر سے روکے گئے اسلیے کہ وہ دو حال سے خالی نہیں
یا مخلوقات میں ہو یا حق میں اور اعلی درجہ تفکر مخلوقات
میں ہے کہ اوس سے دلیل لیں اور دلیل کا مخالف
مدلول ہونا معلوم ہی ہے پس حد ناظر میں دلیل اور
مدلول کبھی جمع نہیں ہو سکتے اور حق میں تفکر اوسکو
مخلوقات پر دلیل لانے کے لیے تو اسمیں ایسی بے ادبی
ہے جو مخفی نہیں اسلیے کہ اسمیں حق کی طلب اوسکے غیر کے
لیے ہے یعنی تاکہ وہ عالم پر دلالت کرے تو حق تعالی کو بالذات
اوس نے طلب نہ کیا اور یہ انتہا سے جہل ہے کیونکہ
کسی شئے کی بہترین دلیل خود نفس شئے ہے
اور فتوحات کے باب وصایا میں فرماتے ہیں
کہ معرفت ذات خالق کے دعوے سے اپنے کو بچا

فانك فی المرتبة الثانیة من الوجود و
اما فی حال فنائك فما عرفه تعالیٰ هناك
الّا هو فحلّ معنی التوحید عن الذوق
انتهیٰ و باید دانست که وقت نزد صوفیه عبارت
است از زمانهٔ حاضر که واسطه ایست میان ماضی
و مستقبل و ازین است قول شان الصوفی
ابن الوقت ای مشتغل بما هو اولیٰ به
فی الحال و گاهی یعنی ما یصادفهم من تصریف
الحق لهم دون ما یختارونه لانفسهم
و ازین جاست قول صوفیه فلان بحکم الوقت
ای انه مستسلم لما یبدء له من الغیب عن
غیر اختیاره و هذا ایضا انما یکون فیما لا
حکم فیه من جهة الشرع فاما ما فیه حکم
من جهته فان تضیعه و احالة الحکم فیه
علی المقادیر خروج عن الدین ابو علی دقاق
گوید که وقت تو آنست که تو در آنی اگر در دنیائی
وقت تو دنیا است و اگر در عقبیٰ هستی آن وقت
تست و اگر در سروری یا حزن آن وقت تست
و اما قول صوفیه که الوقت سیف قاطع مراد
ازان این که الوقت غالب علیهم بما یجری الله
به من قضائه و قدره کما ان السیف

کیونکہ تو مرتبۂ ثانیہ وجود مین ہے یا حالت فنا مین
تو حق کو حق ہی پہچانے گا پس ذوق سے توحید کے
معنے حل ہو گئے انتہیٰ اور جاننا چاہیے کہ وقت سے
مراد حضرات صوفیہ کے نزدیک زمانۂ موجودہ ہے جو
گذشتہ اور آیندہ مین واسطہ ہے اور یہین سی حضرات
صوفیہ کا قول ہے کہ صوفی ابن الوقت ہے یعنی اوسی چیز مین
مشغول ہوتا ہے جو زمانۂ حال مین اوس سی قریب تر
ہے اور کبھی وقت کے معنی اوس چیز کا پانا ہے جسکو
خدا نے اونکے لیے پھیر دیا نہ وہ جسکو انھون نے اپنے لیے
اختیار کیا یہین سی حضرات صوفیہ کا قول ہے کہ فلان شخص
وقت سی حکم کرتا ہے یعنی درحقیقت وہ اوس چیز پر مطلع
کیا گیا جو اوسکے لیے غیب سی بغیر اوسکے اختیار کے ظاہر
کیگئی اور یہ اوس چیز مین بھی ہوگا جسمین بحیثیت شرع کوئی
حکم نہین مگر جسمین بحیثیت شرع حکم ہی تو اوسکا ضائع کرنا
اور اوسمین دخل دینا دین سی خروج ہی ابو علی دقاق کہتی
ہین کہ تمھارا وقت وہی جسمین تم ہو اگر دنیا مین ہو تو تمھارا
وقت دنیا ہے اور اگر عقبےٰ مین ہو تو وہ تمھارا وقت ہے
اگر خوش ہو یا غمگین تو وہ بھی تمھارا وقت ہے اور
اور صوفیہ کا قول کہ وقت تلوار کیطرح ہی اوس سی مراد یہ ہے
کہ وقت اون پر غالب ہی اوس چیز سی جسکو اللہ نے اپنی
قضا و قدر سی اون پر جاری کیا ہے جس طرح تلوار

غالب بقطعه و بعضی گویند که لین مسّه قاطع
حده فمن لا ینه سلم و من خاشنه اصطلم
کذلک الوقت من استسلم لحکمه نجی
و من عارض بترک الرضی انتکس و تردی
و بعضی گویند معناه انه لا دوام له فادرک
فیه امانیک و لا تدعه یمضی عنک و
کن حاکما علی وقتک لا محکوما علیه بوقته
و قیل السکین من کان بحکم وقته فان کان
وقته الصحو فقیامه بالشریعة و ان
کان وقت المحو فالغالب علیه احکام
الحقیقة و فی غیر الصحو و المحو للصوفی
اوقات تساعده و اوقات تناکده
فمن ساعده الوقت فهو له وقت و
من ناکده الوقت فهو علیه مقت فعلیک
بالمراقبة فان کان بسط فالزم الادب
و ان کان قبض فالزم السکون و السکینة
الی ان ینقضی

کاسٹنے مین غالب ہے اور بعضے کہتے ہین کہ اوسکا
چھونا آسان ہی اور اوسکی باڑھ قاطع ہی تو جس شخص نے
اوسے چھوا وہ بچا اور جس نے باڑھ پر ہاتھ رگڑا وہ زخمی
ہوا اسی طرح وقت ہی کہ جو اوسکے حکم پر چلا اوسنی نجات
پائی اور جس نے بہ ترک رضا منہ پھیرا وہ سرنگون ہوا
بعضے کہتے ہین کہ اوسکے یہ معنی ہین کہ درحقیقت وقت
کے لیے ہمیشگی نہین تو وقت سے اپنا مطلب نکال لو اور اوسے
گذر نہ جانے دو اور اوسپر حاکم رہو اوسکے محکوم نہو بعض کے
نزدیک سکین وہی ہی جو اپنے وقت کا تابع ہو اگر اوسکا وقت
صحو ہو تو اوسپر اتباع شریعت لازم ہی اور اگر محو ہو تو اوسپر
احکام حقیقت غالب ہونگی اور صوفی کیلیے صحو اور محو کے علاوہ
اور بھی اوقات ہین جو کبھی اوسکو خوش رکھتے ہین اور کبھی
ناخوش جسکو اوسکے اوقات خوش رکھین تو اوسکے لیے
وہ وقت وقت ہی اور جسکو ناخوش رکھین وہ وقت اوسکے
لیے عذاب ہی اور تجھ پر مراقبہ یعنی نگاہداشت لازم ہی اگر حالت
بسط طاری ہو تو ادب لازم ہی اور اگر حالت قبض طاری ہو
تو سکون و اطمینان لازم ہی تا وقتیکہ وہ حالت گذر نہ جائے

قوله وان لذلک الوجود مراتب کثیرة

اقول بعد تسلیم نارسائی در ذات حق و عدم
امکان رسائی آن می فرمایند و خیال طالبان
که ازین جا نسبت تضییع ذکر و فکر خود می شود

مین کہتا ہون کہ ذات حق مین نارسائی کی
تسلیم کے بعد اور طالبین کے خیال کو جو اپنے
ذکر اور فکر کے ضائع ہونے کی نسبت ہوتا ہے

دفع می نمایند که آن وجود مطلق را مراتب
بسیار اند و مجالی بے شمار و وصول عبارت دیگر
است که آن آینده می آید

دفع کر کے فرماتے ہین کہ اوس وجود مطلق کے
بہت سے مراتب اور ظہورات ہین اور وصول
اس کے علاوہ ہے جو آیندہ بیان کیا جائیگا۔

قوله المرتبة الاولى مرتبة اللاتعين والاطلاق والذات البحت لا بمعنى ان
قيد الاطلاق ومفهوم السلب اى سلب التعين ثابتان فى تلك المرتبة بمعنى
انّ ذلك الوجود فى تلك المرتبة منزهة عن اضافة النعوت والصفات و
مقدسة عن كل قيد حتى قيد الاطلاق ايضاً وهذه المرتبة تسمّى بالمرتبة الاحدية
وهى كنه الحق وليس فوقها مرتبة اخرى بل كل المراتب تحتها

اقول مرتبهٔ اولی مرتبهٔ لاتعین و اطلاق و ذات
بحت است نه باین معنی که درین مرتبه قید اطلاق
و مفهوم سلب تعین ثابت باشد برائے وجودی
بلکه بمعنی آن که آن وجود دران مرتبه منزه است
از اضافت اوصاف و مقدس است از هر قید
حتی که از قید اطلاق نیز و این مرتبه را احدیت
نامند و بالائے آن مرتبهٔ نیست بلکه کل مراتب
زیر آنند حاصل آن که مرتبهٔ لابشرط مرتبهٔ احدیت
جمع و هویت ساریه در جمیع موجودات است و بشرط
لاشئ مرتبهٔ وحدت و برزخ البرازخ و عماء و بشرط
جمیع اسماء و صفات مرتبهٔ الوهیت است و واحدیت
و اطلاق عماء بر مرتبهٔ احدیت موافق حدیث
است ابو رزین عقیلی از پیغمبر صلی الله علیه وسلم پرسید

مین کہتا ہون کہ مرتبۂ اول لاتعین اور اطلاق
اور ذات بحت ہی نہ اس معنی مین کہ اس مرتبہ مین قید
اطلاق اور نفی تعین کا مفہوم وجود کے واسطے ثابت
ہے بلکہ اس معنی مین کہ وجود اس مرتبہ مین اضافت
اوصاف سی منزہ اور ہر قید سی پاک ہی حتی کہ قید اطلاق
سے بھی اس مرتبہ کو احدیت کہتے ہین اس سی اوپر
کوئی مرتبہ نہین بلکہ کل مراتب اسکے نیچے ہین خلاصہ
یہ کہ مرتبۂ لابشرط شئی مرتبۂ احدیت جمع اور ہویت ہی جو
تمام موجودات مین ساری ہے اور بشرط لاشئی مرتبہ
وحدت ہی اور برزخ البرازخ اور عماء بھی ہی اور بشرط
تمام اسماء و صفات کی مرتبۂ الوہیت اور واحدیت ہی اور
مرتبۂ احدیت پر عماء کا اطلاق حدیث کی موافق ہے
ابو رزین عقیلی نی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ

این کان ربنا قبل ان یخلق خلقه فرمود
کان فی عماء ما فوقه هواء و ما تحته هواء
وخلق عرشه علی الماء و عماء را ابر رقیق را گوید
ابن اثیر در نهایه گوید العماء بالفتح والمد السحاب
قال ابو عبید لا یدری کیف کان ذلك
العماء و فی روایة کان عماء بالقصر و معناه
لیس معه شیء انتهی و پوشیده نماند که هر چند در
اصطلاح صوفیه میان احدیت و وحدت و
واحدیت فرق است جامی قدس سره السامی
می فرماید ع هستی بے شرط وحدتش نام داست
ور زانکه بشرط لا است نقش احد است * مشروط بشرط
شئی باشد واحد * میدان که ظهورش ز ازل تا
ابد است * اما شهود وحدت در کثرت و شهود
احدیت در کثرت به یک معنی می نماید که جمیع ذرات
کاینات را مظهر یک وجود دیده شود لهذا خواجه
محمد پارسا در فصل الخطاب آورده که قال بعضهم
انا اعطیناك الکوثر ای معرفة الکثرة
بالوحدة وعلم التوحید التفصیلی وشهود
الوحدة فی عین الکثرة بتجلی الواحد و
هذا التجلی بمنزلة نهر فی الجنة من شرب
منه لم یظمأ ابدا فصل لربك ای اذا

ہمارا رب دنیا پیدا کرنے سے پہلے کہاں تھا آپنے
فرمایا کہ مرتبہ عماء مین تھا جسکے نہ اوپر ہوا ہے اور
نہ نیچے اور اوسنے عرش پانی پر پیدا کیا اور عماء ابر رقیق
کو کہتے ہین ابن اثیر نہایہ مین لکھتے ہین کہ عماء کے معنی
بدلی کے ہین ابو عبید نے کہا کہ معلوم نہین یہ عماء کیسا
تھا اور ایک روایت مین کَانَ عَمَاءً بقصر ہے جسکی
معنی لیس معہ شئی کے ہین انتہی واضح ہو کہ اگرچہ صوفیہ کی
اصطلاح مین احدیت اور وحدت اور واحدیت مین فرق
ہے مولانا جامی قدس سرہ فرماتی ہین کہ وجود بے شرط
وحدت ہے اور مشروط بشرط لا احدیت ہے اور مشروط بشرط
شئی واحدیت ہے اوسی ایک ہی ذات کا ظہور ازل سے ابد
تک سمجھو مگر شہود وحدت در کثرت اور شہود احدیت
در کثرت ایک ہی معنی مین معلوم ہوتا ہے کہ کل ذرات
کائنات کا مظہر ایک ہی وجود دیکھا جائے۔ اسی
واسطے خواجہ محمد پارسا فصل الخطاب مین لکھتے ہین کہ
بعضون نے تفسیر انا اعطیناک الکوثر مین کہا ہے کہ بیشک
ہم نے تمکو کوثر دی یعنی کثرت کی معرفت وحدت
سے اور توحید کا علم تفصیلی ہے اور وحدت کا شہود عین
کثرت مین بہ تجلی واحد اور یہ تجلی بمنزلہ نہر جنت کے ہے
جس نے اس نہر سے پانی پیا کبھی وہ پیاسا نہوا
فصل لربک اپنی پروردگار کی عبادت کر یعنی جب

شاهدت الوحدة فی عین الکثرة فصل	تو عین کثرت مین وحدت کا مشاہدہ کرے تو
بالاستقامة الصلوة التامة بشهود الروح	استقامت سے پوری نماز پڑھ بشہود روح وحضور قلب
وحضور القلب وانقیاد النفس طاعة البدن	واطاعت نفس وجسم ہیاکل عبادات مین کیونکہ درحقیقت
فی هیاکل العبادات فانها الصلوة الکاملة	یہی نماز کامل ہی اور حقوق جمع وتفصیل پوری کرنے
الوافیة لحقوق الجمع والتفصیل انتهی کاشی در	والی انتہی کاشی اپنی کتاب تاویلات مین لکھتے ہین
تاویلات خود آورده که انا اعطیناك الکوثر	کہ ہم نے تم کو کوثر یعنی کثرت کی معرفت بوحدت اور
ای معرفة الکثرة بالوحدة وعلم التوحید	علم توحید تفصیلی اور عین کثرت مین وحدت کا شہود
التفصیلی وشهود الوحدة فی عین الکثرة	دیا انتہی اور ایسا ہی کچھ شیخ روزبہان بقلی نے تفسیر
انتهی وبه همین معنی است آنچه در عرائس آمده الکوثر	عرائس البیان مین لکھا ہی کہ کوثر سے مراد حقیقتا آنحضرتؐ
بالحقیقة استغراقه فی بحر جماله ودنوه	کا اوس بحر جمالی مین استغراق اور اوسکے مراتب قرب مین
فی منازل قربه وله کوثر القلب تجری	آپ کا نزول ہی اور آپ ہی کیلیے کوثر قلب ہی جو انہار
انهار انوار مشاهدة الحق من بحار	انوار مشاہدۂ حق کو دریائی ازلی و ابدی سے جاری کرتی ہی اور
الازل والابد یزید فی کل نفس سواقیها	ہر گھڑی اوسکی روانی بڑھتی رہتی ہے انتہی اور آنحضرتؐ
الی الابد انتهی وحضرت صلی الله علیه وسلم بعد از	صلی اللہ علیہ وسلم بعثت کے بعد سے احدیت در
بعثت در شهود احدیت در کثرت بودند هکذا	کثرت کے مشاہدہ مین رہی یہ اوس کی شرح ہے
ولعل الله یحدث بعد ذلك امرا	شاید اللہ اس کے بعد کوئی اور بات ظاہر کرے۔

قوله المرتبة الثانیة مرتبة التعین الاول وهی علمه تعالی لذاته وصفاته ولجمیع الموجودات علی وجه الامتیاز من غیر امتیاز بعضها عن بعض وهذه المرتبة تسمی بالوحدة والحقیقة المحمدیة

اقول اول مراتب تنزلات ذات بحت تعین	مین کہتا ہون ذات بحت کی تنزلات کی اول مراتب سے
وی است شان کلی جامع مر شیون کونیه والهیه را	اوسکا تعین شان کلی ہی جو جامع تمام شیون الٰہیہ و کونیہ کا ہی

به آن طریقه که خود را به این شان کلی جامع بداند و
صورت علمیهٔ ذات متلبس بآن شان کلی مر او را
حاضر بود بر وجه کلی جملی و این را تعین اول و وحدت
گویند و تنزل وی علماً به تفاصیل این شان کلی
این را تعین ثانی و واحدیت خوانند و بآن طریقه
که خود را به همه شیون الٰهیه کونیه که دران شان کلی
اندراج داشتند به تفصیل بداند این مرتبه را حقیقت
محمدی نامند و بعضے عالم جبروت و صفات گمان
کرده اند چنانچه اول را لاهوت گویند و فرق
میان مرتبتین ظاهر است که در مرتبهٔ اول
محض اطلاق است و در ثانی تمایز ذات و
صفات پیدا آمد گو تنزل بالاجمال است و علیٰ هذا
ظهور و تجلی عبارت است ازان که شی با آنکه ذات
و صفات حقیقت وے محفوظ باشند در مراتب
دیگر هویدا گردد کظهور الملک فی صورة البشر
جامی در تمهید اشعة اللمعات می فرماید که مظهر هر شی
صورت اوست و صورت شے عبارت از امریست
که آن شی بوی معقول یا محسوس شود و ظهور شی
تمیز و تعین وی است چنانکه ظهور جنس مثلاً در مرتبهٔ
انواع تمیز و تعین ویست به تنوعات و ظهور نوع
در مراتب اشخاص تعین و تمیز به تشخصات اوست

اس طرح کہ اپنے آپ کو اس شان کلی جامع سے
جانے اور صورت علمیہ ذات اوس شان کلی سے متلبس
بطریق اجمال کلی اوسکے پیش نظر ہو اسی کو تعین اول
اور وحدت کہتے ہین اور اسکے تنزل علمی کو بتفصیل اس
شان کلی کے واحدیت اور تعین ثانی کہتے ہین اور
اس طریقے سے کہ وہ اپنے آپ کو تمام شیون الٰہیہ اور
کونیہ مین جو اوس شان کلی مین داخل ہین تفصیل سے
جانتا ہے اس مرتبہ کو حقیقت محمدی کہتے ہین اور بعض نے
اسی کو عالم جبروت و صفات بھی گمان کیا ہے جس طرح اول
کو عالم لاہوت کہا ہے اور ان دونون مرتبون مین جو فرق
ہے وہ ظاہر ہے کہ مرتبہ اول مین محض اطلاق ہے اور اس
دوسرے مین تمایز ذات و صفات ظاہر ہوا اگرچہ تنزل
مجملاً ہے اور اسی طور پر ظہور اور تجلی سے مراد یہ ہے کہ شئے
باوجود اسکے کہ اوس کی ذات اور صفات اور حقیقت
محفوظ ہون دوسرے مراتب مین ظاہر ہو جائے جیسے
فرشتے کا انسان کی صورت مین ظاہر ہونا مولانا جامی
تمہید اشعة اللمعات مین فرماتے ہین کہ ہر شئ کا مظہر
اوس کی صورت ہے اور صورت شئ وہ ہے جس سے شئ معقول یا
یا محسوس ہو اور شئ کا ظہور اوسکی تمیز اور اوسکا تعین ہے مثلاً
جنس کا ظہور مرتبہ انواع مین تنوعات سے اوسکی تمیز اور تعین ہے
نوع کا ظہور مراتب اشخاص مین تشخصات سے اوسکا تعین اور تمیز ہے

انتهی و حضرت شیخ اکبر در باب سادس از فتوحات
تجلی اعظم را با دنی مسامحه بحقیقت محمدی تعبیر فرموده
و وجه تعبیر ظاهر آنست که محمد صلی الله علیه وسلم
را باین تجلی اعظم نسبتی خاص است که توان گفت
که آنحضرت تمثال تجلی اعظم در نوع انسانیت
شاعری خوش گفته ؎ تقدیر بیک ناقه نشانید
دو محمل ٭ سلمای حدوث تو و لیلای قدم را

انتہی حضرت شیخ اکبر نے فتوحات کے چھٹے باب مین
تجلی اعظم کو بادنیٰ فرق حقیقت محمدی سے تعبیر کیا ہے
جسکی بظاہر وجہ یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو
اس تجلی اعظم سے ایک خاص نسبت ہے جسکی وجہ
سے کہہ سکتے ہین کہ آنحضرت صلعم نوع انسانی مین تجلی
اعظم کی صورت ہین کسی شاعر نے خوب کہا ہے ؎
تقدیر نے ایک ناقہ پر دو محملین رکھین ایک تیرے
سلمائے حدوث کی اور دوسری لیلائے قدم کی۔

قال فی الفتوحات بدء الخلق الهباء و
اول موجود فیه الحقیقة المحمدیة الرحمانیة
الموصوفة بالاستواء علی العرش الرحمانی
وهی العرش الالهی انتهی و قرینه بر آن که شیخ
اکبر بحقیقت محمدی تجلی اعظم را اراده کرده آنست
که وی را موصوف بالاستواء علی العرش فرمود
اما آن که وی را عرش الهی گفته پس بنا بر آنست
که وی منشأ ظهور مرتبه الوهیت است هذا والله اعلم

فتوحات مین شیخ اکبر نے لکھا ہے کہ مرتبہ ہبا سے پیدائش
کی ابتدا کی گئی اور پہلی جو چیز اوس سے موجود ہوئی وہ حقیقت
محمدیہ رحمانیہ ہے جو مستوی علی العرش ہونے سے موصوف ہے
اور جو عرش الٰہی ہے انتہی اور شیخ اکبر کے اس قول کا قرینہ
یہ ہے کہ اوسکو عرش پر مستوی ہونے سے موصوف
فرمایا ہے لیکن اوسے عرش الٰہی جو کہا تو اس لیے کہ وہ
مرتبۂ الوہیت کے ظہور کا سبب ہے واللہ اعلم

قوله المرتبة الثالثة مرتبة التعین الثانی وهی عبارة عن علمه تعالی لذاته وصفاته
وللجمیع علی وجه التفصیل ولامتیاز بعضها عن بعض وهذه المرتبة تسمی بالواحدیة والحقیقة الانسانیة

اقول مرتبه سوم مرتبه تعین ثانی ست و آن
عبارت است از علم او تعالی مر ذات و صفات
خود و جمیع را بطرز تفصیل با امتیاز بعضی از بعض و
این را مرتبه واحدیت و حقیقت انسانی گویند

مین کہتا ہون کہ تیسرا مرتبہ مرتبۂ تعین ثانی ہے جس
سے مراد ہے اللہ تعالی کا علم اپنی ذات اور صفات
اور جمیع موجودات کا بطریقۂ تفصیل امتیاز کیگر
اسکو مرتبۂ وحدانیت و حقیقت انسانی کہتے ہین

جامی در نقد النصوص می فرماید کہ جمیع آنچہ در
عالم است مفصلا مندرج است در نشأ انسان
مجملا پس انسان عالم صغیر مجمل است از روی صورت
و عالم انسان کبیر است مفصل انتہی قال المحقق
الدوانی فی رسالۃ الزوراء ان النشأۃ
الانسانیۃ مظہر جمیع الاسماء و الصفات
اذ قد جمع فیہا جمیع الحقایق من المجردات
والمادیات و اللطائف و الکثائف من
التفاصیل التی تعرض لہا من آیات الآفاق
والانفس فہو انموذج لجمیع العالم و لذلک
سمی بالعالم الصغیر انتہی و شیخ امان پانی پتی
در مرآۃ الحقیقۃ گویا کہ صورت انسانی احدیت
جمع جامع جمیع تعینات فعلیہ و انفعالیہ است و
اجمال ہمہ مراتب جزئی امکانی ترکیب نمودہ تا
بدان اجزا فیض ہمہ توانند رسید کما ہو من
شان الخلیفۃ و ازین است کہ توجہ و تعشق او
بہر مرتبہ بہمان مناسبت اوست کہ از و در فطرت
او مستور است مثلا توجہ و تعشق او بمرتبہ ملکی بہمان
جزو ملکی اوست کہ در اوست و توجہ و تعشق او
بجمال الٰہیہ بہمان چیزی است از و کہ در اوست
و انسانیت اوست پس توجہ و تعشق ہر مرتبہ کہ

جامی نقد النصوص مین لکھتے ہین کہ عالم مین بالتفصیل
جو کچھ ہی وہ بالاجمال نشأ انسانی مین ہی پس بحیثیت
ظاہر انسان عالم صغیر مجمل ہی اور عالم انسان کبیر مفصل
ہے انتہی محقق دوانی اپنے رسالۂ زوراء مین لکھتے ہین
کہ نشأ انسانیہ کل اسماء و صفات کی مظہر ہے اسلیے کہ
انسان مین کل حقائق مجردات و مادیات و لطائف
و کثائف مع اون تفصیلون کے جو آیات انفس و آفاق سے
اوسکو عارض ہوئے ہین جمع ہوئے ہین تو وہ تمام
عالم کا خلاصہ ہی اِس لیے اوسکا نام عالم صغیر رکھا گیا
انتہی شیخ امان پانی پتی مرآۃ الحقیقت مین لکھتے ہین
کہ صورت انسانی احدیت جمع اور کل تعینات فعلیہ اور
انفعالیہ کی جامع ہی اور تمام مراتب جزئی امکانی سے
مجملاً مرکب کی گئی ہی تاکہ اون اجزاسے سب کو فیض
پہونچا سکے جو خلیفہ کی شان ہی اور اسی لیے ہر مرتبے
اوس کا تعشق اور توجہ اوس کی مناسبت سے ہے
جو اوس کی فطرت مین مستور ہی مثلا اوس کا تعشق و
توجہ مرتبۂ ملکی سے بھی اوس کا جزو ملکی ہی جو اوس مین
موجود ہے اور اوس کا تعشق و توجہ جمال الٰہی سے
بوجہ اوس چیز کے ہے جو اوس مین اوس کی اضافت سے
موجود ہے اور اوسی وجہ سے اوس کی
انسانیت ہے تو جس مرتبے سے توجہ اور تعشق

غالب وست شود بہمان واصل بود وھذا
ھو المراد بالوصول بالمراتب الالھیۃ فی
عین ھذہ النشاۃ الانسانیۃ انتھی وسماعت
دارم از حضرت اوستادی کہ حقیقت عبارت
است از ما یشیر بقولہ انا و من کہ بسبب
تعلق بالبدن حیات است و بسلب آن ممات
و نیز انسان در اصل اسم مردم چشم است و مشتق
از انست ناراً ای ابصرت انتھی گویم انسان
کامل عبارت است از جامع جمیع مراتب الٰہیہ
و کونیہ از عقول و نفوس کلیہ و جزئیہ و طبعیہ
الی آخر التنزلات للوجود و این مرتبہ را بعضی عمائیہ
نیز گفتہ اند بہر مشابہۂ این مرتبۂ کونیہ بمرتبۂ الٰہیہ
ای تعین ثانی اعنی واحدیت و آن را عمائیہ
انسان گویند چہ کہ این مرتبہ برزخ حائلہ است
میان وحدت و کثرت و ظاہر شدہ است حق
دران علما بصفات الخلق از روی تنزل از مرتبۂ
مختصہ بحضرت الحق لاجرم اضافت کردہ شود
باو تعالی انچہ مضاف شود بسوی خلق و یجتنب
عن اضافتہ النقائص الیہ تعالی بوجہ
من الوجوہ ہمچنین این مرتبۂ انسان مرتبۂ
عمائیہ است چرا کہ برزخ است میان این عالم

غالب ہوگا اوسی مین واصل ہوگا اور اس نشاۃ
انسانیہ مین مراتب الٰہیہ کے وصول سے یہی مقصود
ہے انتہے اور مین نے اپنے حضرت استاد مولانا
شاہ تقی علی قلندر سے سنا ہی کہ حقیقت انسانی سے مراد
وہ چیز ہی جسکی طرف انا و من سے اشارہ کیا جاتا ہی جو بسبب
تعلق بدن حیات ہی اور بنفی تعلق ممات اور انسان
در اصل آنکھ کی پتلی کو کہتے اور آنست ناراً سے مشتق ہی
جسکے معنی ابصرت کے ہین انتہی مین کہونگا انسان
کامل وہ ہی جو تمام مراتب الٰہیہ و کونیہ عقول و نفوس کلیہ
جزئیہ و طبعیہ آخر تنزلات وجود تک کا جامع ہو اس مرتبہ
کو بعضون نے عمائیہ بھی کہا ہی بوجہ اس مرتبۂ کونیہ مین
مرتبۂ الٰہیہ کے مشاہدہ کے یعنی تعین ثانی جس سے
مراد واحدیت ہے اوس کو عمائیہ انسان کہتے ہین
کیونکہ یہ مرتبہ وحدت اور کثرت مین برزخ
حائل ہے جس مین حق علماً بصفات خلق
اپنے مرتبۂ مخصوصہ سے تنزل کر کے ظاہر ہوا ہے
اس مرتبہ مین ضروری ہے کہ جو کچھ خلق کی
طرف منسوب ہو وہی حق کی طرف بھی
منسوب ہو اور ناقص چیزون کو اوس کی
طرف منسوب کرنے سے باز رہے اسی طرح یہ مرتبۂ
انسانی مرتبۂ عمائیہ ہے کیونکہ اس عالم

وحق و بہ تحقیق حق سبحانہ متصف گشتہ درین
مرتبہ عیناً بصفات خلق ومحتجب ماند از نقائص
الا آنکہ عمائیۂ ثانیہ مرتبۂ مربوبیت است و عمائیہ
اولی مرتبۂ ربوبیت اینک قدرے ضروری از مسئلہ
علم واجب نیز شنیدنی است امام رازی و امام الحرمین
گویند کہ علم نظری است اما تحدیدش عسیر و طائفہ
از حکما بہ امکان تحدید آن قائل شدہ اند و
صوفیہ گویند کہ بسبب شدت ظہور تحدیدش
ممکن نیست چرا کہ در معرفت شرط است کہ اجلی
از معرف بود و چیزے از علم اجلی نیست الا غیب
ذات و تقدمش برو تقدم شرط است بر مشروط
علی تقدیر المغایرۃ نہ مطلقا و مع ذلک ثابت
نمی شود تقدم نیز مگر بعلم پس آن حقیقتے است
کلیہ کہ آن را نسب و خواص و احکام و عوارض
اند و لوازم و مراتب و اہل نظر گویند کہ علم را
تعریفات شتی اند و ہمہ منظورہ فیہا مختار از ان
این است کہ علم صفتے است کہ موجب تمیز باشد
میان معانی کہ محتمل نقیض نبود و میر سید شریف
گوید کہ احسن تعریفات این است کہ گفتہ اند ھو
صفۃ یتجلی بہ المذکور لمن قامت ھی بہ
پس مذکور شامل معدوم و موجود و ممکن و مستحیل و مفرد

اور حق کے درمیان مین برزخ ہے اور درحقیقت
حق تعالی ذاتاً اس مرتبہ مین بصفات خلق متصف
ہوا اور نقائص سے علیحدہ رہا ہے مگر یہ عمائیۂ ثانیہ
مرتبۂ مربوبیت ہے اور عمائیۂ اولی مرتبۂ ربوبیت اب
بقدر ضرورت مسئلہ علم واجب بھی مختصراً سننے کے لائق
ہے امام رازی اور امام الحرمین کہتے ہین کہ علم حق نظری ہے
لیکن اوسکا محدود کرنا دشوار ہے اور حکما کا ایک گروہ امکان
تحدید کا قائل ہوا ہے اور حضرات صوفیہ کہتے ہین کہ بسبب
شدت ظہور کی اوس کا محدود کرنا ناممکن ہے کیونکہ معرفت مین
شرط ہے کہ وہ معرف سے زائد روشن ہو اور علم سے زیادہ روشن
کوئی چیز نہین سوائے غیب ذاتی کی اور اوسکا تقدم اوس پر
ایسا ہی جیسے شرط کا مشروط پر تقدم بر تقدیر مغایرۃ نہ
مطلقاً اور پھر بھی تقدم نہین ثابت ہوتا مگر بعلم پس وہ ایک
حقیقت کلیہ ہے جسکے نسب و خواص و احکام و عوارض و لوازم
و مراتب بھی ہین اور اہل نظر کہتے ہین کہ علم کی تعریفات
مختلف ہین اور کوئی تعریف اعتراض سے خالی نہین سب سے بہتر
یہ ہے کہ علم ایک صفت ہے جو اون معانی مین جو محتمل نقیض نہین
ہوتے سبب تمیز ہوتی ہے میر سید شریف کہتے ہین کہ سب سے عمدہ
تعریف یہ ہے کہ وہ ایک صفت ہے جسکے سبب سے شئی مذکور
اوس شخص مین جس مین وہ صفت قائم ہے روشن ہو جاتی
ہے پس مذکور معدوم و موجود و ممکن و مستحیل و مفرد

ومرکب وکلی وجزئی است والمعنی انه صفة
تنکشف بها لمن قامت هی به لا لمن هی
من شانه ان ینکر انکشافا تاما لا اشتباه
فیه پس ظن وجهل مرکب واعتقاد مقلد مصیب
خارج گشت چرا که دران انکشاف تام وانشراح
که ازان عقده حل بودنمی شود وحکما گویند که
هو حصول صورة الشئ فی العقل او
الصورة الحاصلة ونزد اہل کشف وتحقیق
لازم نمی آید از تعلق علم بالمعلوم حصول معلوم
در نفس عالم ولا مثاله ای صورته پس مسمی نزد قوم
تعلق خاص است ونسبت او محدثة للذات
از معلوم وشک نیست که آن نسبت متاخره است
از معلوم در تعقل وملاحظه لانها تابعة وراجعة
وازین جا است انچه بعضی گفته اند که علم را دو اضافت
اند یکے بسوے عالم ودیگرے به معلوم پس بتقدیر
حضور مغایرتے نه باشد میان علم ومعلوم الا
اعتباری بل آنجا اضافتے است غیر آن هر دو
وآن اضافت عالم است به معلوم وکانهم
الی هذا اشار وابقولهم العلم صفة
ذات اضافة پس صفت آن علم است واضافت
عالمیة کما صرح فی المقاصد ودلالت دارند

ومرکب وکلی وجزئی سب کو شامل ہے یعنی مطلب یہ کہ
علم وہ صفت ہے جس سے انکشاف شئی اوس شخص کو
حاصل ہو کہ جس میں یہ صفت قائم ہے نہ اوس شخص کو
جس کی شان ہو کہ وہ انکشاف تام کو ذکر کرے جسمیں
شبہہ نہو تو اس سے ظن اور جہل مرکب واعتقاد مقلد مصیب
خارج ہو گیا کیونکہ اسمیں پورا انکشاف وانشراح نہیں ہوتا
جس سے عقدہ حل ہو جاے اور حکما کہتے ہیں کہ وہ صورت شئی کا
عقل میں حاصل ہونا ہے یا خود صورت حاصلہ اور اہل کشف
تحقیق کے نزدیک علم ومعلوم کے تعلق سے حصول معلوم نفس عالم
میں لازم نہیں آتا اور اسکی کوئی مثال یعنی اسکی صورت نہیں
پس مسمی قوم کے نزدیک تعلق خاص ہے اور اوسکی نسبت ذات
کے لیے معلوم سے حادث ہے اور بے شک وہ نسبت تعقل اور ملاحظہ
مین معلوم سے متاخر ہے کیونکہ وہ تابع اور راجع ہے اور اسی سے لیے
بعضوں نے کہا کہ علم کی دو نسبتیں ہیں ایک عالم کیطرف اور
دوسری معلوم کی طرف تو بلحاظ حضوری ہونیکے علم ومعلوم
مین کوئی مغایرت بجز اعتباری ہونیکے نہو گی بلکہ وہان
علاوہ انکے ایک اور نسبت ہے جو اضافت عالم بمعلوم ہے اور گویا کہ
اون لوگون نے اپنے اس قول سے کہ علم ایک صفت صاحب
اضافت ہے اسی طرف اشارہ کیا ہے پس صفت
علم ہے اور نسبت عالمیت جیسا کہ شرح مقاصد میں تصریح
کی گئی ہے اور آیات صریحہ اس پر دلالت کرتی ہین

نصوص آیات بر عموم علم او تعالی بہر شئی کہ معدوم
بود یا موجود جزئی بود یا کلی و علیہا الاعتماد
وآنچہ در استدلال گفتہ اند کہ مقتضی علم ذات
او تعالی است و مصحح معلومیت او ذات معلومات
اند و المانع منتف بر آن وارد می شود کہ عدم المانع
در نفس الامر ممنوع است و نزد ما عدم آن نافع
نیست و حکما در کیفیت علم باری تقریرے
کردہ اند کہ ندائے بلند می کند بر عموم علم لیکن
امام حجۃ الاسلام و ابو البرکات بغدادی گفتہ اند
کہ اکثر متقدمین و متاخرین فلاسفہ انکار کردہ اند
علم او تعالی را در جزئیات۔ فقیر می گوید کہ انکار
شان مر علم جزئیات را اگر در علم حصولی بود متوجہ
بود لاختصاص حصولہا فی الحواس الباطنۃ
الحالۃ فی الاجسام والمختصۃ بہا و بحث
ما اگر در حضوری بود مجال انکار نماند کہ آن موقوف
بر حواس نیست و سلسلۂ زمانیہ غیر متناہیہ کہ
شیئاً فشیئاً از عدم بوجود خارج می شود مع
سلسلۂ غیر متناہیۂ زمان موجود و حاضر
باشد نزد او تعالی بر ہمہ در حد خود از زمان اگر
بعض آن معدوم و غیر حاضر است نزد ما
کاتب الحروف گوید کہ تحقیق مقام آن کہ علم واجب

کہ اللہ تعالی کا علم ہر شے کے ساتھ عام ہے خواہ وہ معدوم
ہو یا موجود جزئی ہو یا کلی اور یہی معتمد علیہ ہے اور یہ جو اسکی
دلیل میں کہا گیا کہ مقتضی یعنی علم جاری کرنیوالی حق تعالی
کی ذات ہے اور اسکی معلومیت کی مصحح معلومات کی ذاتین ہیں
اور مانع معدوم ہے تو اسپر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ مانع کا نہ ہونا
درحقیقت ممنوع ہے اور ہمارے نزدیک اوسکا نہونا نافع نہیں اور
حکما نے کیفیت علم باری مین تقریرین کین ہین جو اوس کے
عموم علم کو واضح کرتی ہین لیکن امام حجۃ الاسلام و ابو البرکات
بغدادی کہتے ہین کہ اکثر متقدمین و متاخرین فلاسفہ نے
حق تعالی کے علم جزئیات کا انکار کیا ہے فقیر کہتا ہے کہ اون
لوگون کا انکار خصوصاً علم جزئیات سے اگر صرف علم حصولی
مین ہوتا تو ہو سکتا تھا بوجہ اوس کی خصوصیت سے
حواس باطنہ مین حاصل ہونے کے جو اجسام مین موجود
اور انھین سے مخصوص ہین اور ہماری بحث اگر علم
حضوری مین ہو تو کوئی مجال انکار نہین کیونکہ وہ
حواس پر موقوف نہین اور سلسلۂ زمانیہ غیر متناہیہ
جو رفتہ رفتہ عدم سے وجود مین مع سلسلۂ غیر متناہیہ
کے ظاہر ہوتا ہے حق کے نزدیک سب اپنی حد مین
حاضر و موجود رہتے ہین اگرچہ بعض ہمارے علم
مین معدوم و غیر موجود ہون۔ کاتب الحروف
کہتا ہے کہ تحقیق مقام یہ ہے کہ علم واجب

بر دو گونه است اجمالی تفصیلی اجمالی مبدأ علم
تفصیلی است وخلاف صورت ذہنیه چراکه آن
عبارت است از علم واجب بذات قدسی صفات خود
که مبدء انکشاف تمام عالم است بنقیره وقطمیره
بحیثیتے که دران تمیز تام بود واین نیست مگر ذات
او تعالی وذات او خلاق جمیع مخلوقات و
موجودات است چه ذہنیه وچه خارجیه واز
ذات او تعالی منکشف می شوند تمامه ممکنات
که آن علم تفصیلی است پس او مبدء علم تفصیلی
بود وہمین صفت کمال عین ذات ذوالجلال
است وممکن که در وتساوی وجود وعدم است
ووجود وے راجع بوجود حق است چنانکه اہل
تحقیق از حکما وصوفیه عرفا گفته اند که وجود الممکن
هو بعینه وجود الواجب ووجود واجب
عین اوست پس چون واجب بدانست
ذات خود را دانست جمیع ممکنات را بحسب اتحاد
در وجود میر زاہد در حاشیه منہیه ملا جلال می نویسد
که قد سنح لی علی ان وجود الممکن وجود
قائم بذاته وواجب لذاته دلیل شریف
وهو انه لو کان وجود الممکن قائما به فاما
ان یکون اتصافه به اتصافا انضمامیا او

دو طرح پر ہے اجمالی اور تفصیلی اجمالی مبدء علم
تفصیلی ہے اور صورت ذہنیہ کے خلاف کیونکہ وہ
عبارت ہے علم واجب سے اپنی ذات کے لیے جو
تمام عالم کے انکشاف کا مبدء ہے کمی و زیادتی سے
اس حیثیت سے کہ اوس میں پوری پوری تمیز ہو اور سوائے
ذات باری تعالی کے اور کسی میں نہیں اور اوسکی ذات
تمام مخلوقات وموجودات کی خالق ہے خواہ موجودات
ذہنیہ ہوں یا موجودات خارجیہ اور تمام ممکنات اوسی کی
ذات سے منکشف ہوتی ہیں جس سے مراد علم تفصیلی ہے
پس وہی علم تفصیلی کا مبدأ ہوا اور یہی صفت عین ذات
حق ہے اور ممکن میں وجود اور عدم دونوں برابر ہیں اوسکا
وجود۔ وجود حق کی طرف راجع ہے جیسا کہ حکما محققین
اور حضرات صوفیۂ عارفین نے کہا ہے کہ وجود ممکن بذاتہ
وجود واجب ہے اور وجود واجب اوسکا عین ہے تو جب
واجب نے اپنی ذات کو جانا تو تمام ممکنات کو حسب اتحاد
وجود جانا۔ میر زاہد حاشیۂ ملا جلال میں لکھتے ہیں کہ
مجھے شک ہے اس مضمون پر کہ وجود ممکن وجود قائم
بذاتہ اور اپنی ذات کے لیے واجب ہے ایک
دلیل نفیس واضح ہوئی ہے جو یہ ہے کہ اگر وجود
ممکن اوس کے ساتھ قائم ہو پس اس کا متصف
ہونا یا باتصاف انضمامی ہوگا یا باتصاف

انتزاعیا وعلی الاول یلزم ان یکون قبل
الوجود موجوداً ضرورة ان الاتصاف
یتوقف علی وجود الموصوف وعلی الثانی
لابد له من منشأ الانتزاع هو الوجود
حقیقة فننقل الکلام الیه وبهذا الدلیل
یثبت کثیر من المطالب العالیة کعینیة
الوجود فی الواجب واختصاص الایجاد
به جل وعلا وشمول قدرته وعلمه
تعالی شانه انتهی حاصل آنکه اگر وجود ممکن عین
واجب نبود پس یا عین ماہیت ممکنہ بود یا جزو
آن واین ہر دو باطل اند زیرا کہ کلام در وجود
خاص است کہ متحد است با تشخص و بودنش عین
یا جزو مستلزم است کون الجزئی کلیا واین
باطل است یا خارج بود پس صفت انضمامی بود
واتصاف آن بدان اتصاف انضمامی باشد
یا اتصاف انتزاعی واتصاف آن انتزاعی یا
امر منفصل ازان نہ منتزع ونہ منضم اول باطل است
چہ انضمام شئی فرع وجود منضم الیہ است واین ظاہر
است چہ کہ شئی تا وقتیکہ او لا موجود نخواہد شد
دیگرے بدان چسان منضم خواہد گشت پس
انضمامیت وجود بہ ممکن مقتضی وجود ممکن است

انتزاعی۔ انضمامی ہونے مین یہ بات لازم آویگی کہ
وجود سے پہلے موجود ہو اس لیے کہ اتصاف موصوف
کے وجود پر موقوف ہے اور انتزاعی ہونے مین منشا انتزاع
ہونا ضروری ہے جو حقیقتاً وجود ہی تو کلام اوس کی طرف
منتقل ہو جائیگا اور اس دلیل سے بہت سی مطالب
عالیہ ثابت ہونگے جیسے عینیت وجود بواجب یا خصوصیت
ایجاد بہ باری تعالےٰ یا شمول قدرت وعلم باری تعالےٰ
انتہی خلاصہ اس کا یہ ہی کہ اگر وجود ممکن عین واجب نہو
تو یا عین ماہیت ممکنہ ہوگا یا اوس کا جزو اور یہ دونون
باطل ہین اس لیے کہ کلام وجود خاص مین ہے
جو تشخص سے متحد ہے اور اوس کا عین یا جزو ہونا جزئی
کے کلی ہو جانے کو مستلزم ہے اور یہ بھی باطل ہے
یا وجود واجب سے خارج ہو تو صفت انضمامی ہوگی
اور اوس وجود سے اوس کا اتصاف انضمامی ہوگا
یا اتصاف انتزاعی اور اوس انتزاعی کا اتصاف
یا کسی علیحدہ چیز سے ہوگا جو نہ منتزع ہوگی
نہ منضم۔ اول یعنی انضمام باطل ہے کیونکہ شئے
کا انضمام وجود منضم الیہ کی فرع ہے اور یہ ظاہر
ہے کیونکہ شئے تا وقتیکہ پہلے موجود نہ ہولےگی
دوسری اوس سے کس طرح منضم ہو سکے گی
پس انضمامیت وجود بہ ممکن مقتضی وجود ممکن

قبل الانضمام پس این وجود یا بعینه وجود منضم الیہ
است یا غیر آن بر اول لازم خواہد آمد کون
الوجود قبل الوجود وھذا الدور و بر ثانی
نقل کلام خواہم کرد بسوے وجود مقدم بہ آن کہ
منضم است یا منتزع و انضمام مقتضی وجود منضم الیہ
است قبل منضم لامحالہ لازم خواہد آمد قبل این
وجود نیز وجود و ھکذا الی غیر النہایۃ وھو
التسلسل المحال و بر ثانی نقل کلام بمنشأ انتزاع
خواہم کرد کہ اگر منشأ آن موجود بوجود خارجی بود
فھو الوجود الحقیقی الخارجی وھو المقصود
و اگر غیر بود در وجود غیر نقل کلام خواہم کرد دران لازم
خواہد آمد تسلسل پس متعین گشت این کہ وجود امر
منفصل است و متاخر از ماہیت منسوبۃ الیہا
الوجود نیست چہ کہ وجود مناط موجودیت است
برائے ماہیت والمناط لابد من تقدمہ
علی المنوط و مداخلۃ فیہ وھو لا یکون
الا عینہ لاجرم متعین شد این کہ وجود حقیقی ہمان
علت است و علت حقیقی ممکنات بر تحقیق اہل
تدقیق نباشد مگر واجب تعالی وحدہ و بعد
الروابط والشرائط والحیثیات تصار
الوجود الحقیقی للممکنات عبارۃ عن وجود

قبل انضمام کو ہے تو یہ وجود یا بعینہ وجود منضم الیہ ہے یا
اوس کا غیر بعینہ ہونے مین وجود کا قبل وجود کے
ہونا لازم آویگا اور یہ دور ہے اور دوسرے یعنی غیر
ہونے مین وجود مقدم کی طرف بات منتقل ہوگی مع
اس امر کہ وجود منضم ہے یا منتزع اور انضمام وجود منضم الیہ
قبل منضم مقتضی ہوتا ہے لامحالہ اس وجود سے قبل بھی وجود کا ہونا
لازم آویگا اور اسیطرح لا انتہا تک اور یہ تسلسل محال ہے
دوسرا یعنی وجود کا انتزاع اسمین بھی کلام منشأ انتزاع
کی طرف منتقل ہوگا کہ اگر اوسکا منشا موجود خارجی ہے
تو وہ وجود حقیقی خارجی ہے اور وہی مقصود ہے اور
اگر غیر ہو تو وجود غیر مین بھی کلام نقل کرونگا اوسمین بھی
تسلسل لازم آویگا پس یہ مقرر ہوا کہ وجود ایک علیحدہ
چیز ہے اور ماہیت سے جسکی طرف وجود منسوب ہے متاخر
نہین ہے کیونکہ وجود ماہیت کے لیے موجودیت کا موقوف
الیہ ہے اور مناط کے لیے منوط پر مقدم ہونا اور وجود
کا موجودیت مین داخل ہونا ضروری ہے اور وہ اوس کا
عین ہی ہوتا ہے لہذا ثابت ہوا کہ وجود حقیقی علت ہے
اور علت حقیقی ممکنات حسب تحقیق اہل تدقیق صرف
واجب تعالی ہی ہے ۔ بایصہ روابط و شرائط
حیثیات کے پس وجود حقیقی ممکنات
کے لیے وجود ذات باری سے مراد ہوگا

ذاته عزّ شانه هذا هو المقصود و وجود بر
دو معنی است انتزاعی و آن امرے اعتباری ست
اتحاد او با چیزے از موجودات عینیه صحیح نیست
ورنه لازم آید که اعتباری اعتباری نماند دیگر
وجود حقیقی که منشاء انتزاع وجود مصدری است
و آن آنکه بر و آثار مترتب بوند و آن در واجب
عین ماهیت است بمعنی آن که بذاتها مبدأ آثار
است و همین وجود حقیقی است و لهذا قابل عدم
نبود و در ممکن غیر ماهیت است من حیث هی
هی فقیل هو المهیة من حیث انها محصلة
بمعنی ان الماهیة نفسها بعد جعل الجاعل
تصیر مبدأ للاثار و قیل صفته انضمامیة
و قیل انتزاعیة قیل هو ذات الواجب
سبحانه و هکذا الی عشرة مذاهب کما
فصل فی موضعه پس غرض میرزا هد آن ست
که وجود حقیقی ممکن بعینه وجود واجب است نه باین
معنی که مر ممکن وجودی بود و واجب را وجودی آخر
بعد ازان باهم متحد بوند بل بمعنی ان الاثار
علی الممکن بحسب الظاهر مترتبة حقیقة علی
ذات الواجب فیکون ذاته تعالی بعینها
وجود الممکن و مبدء آثاره فثبت هذا الوجود

اور یہی مقصود ہے اور وجود دو معنوں پر ہی ایک
انتزاعی جو ایک اعتباری امر ہے جسکا اتحاد کسی وجود
سے ذاتاً صحیح نہین ورنہ پھر اعتباری نہ رہیگا دوسرا
وجود حقیقی جو منشأ انتزاع وجود مصدری ہے اور وہ یہ
ہے کہ آثار اوس پر مرتب ہون اور وہ واجب مین
عین ماہیت ہے اس معنی مین کہ ماہیت بذاتہ مبدأ آثار
ہے اور یہی وجود حقیقی ہے اور اس لیے وہ قابل
عدم نہین اور ممکن مین غیر ماہیت من حیث الذات
ہے بعض کہتے ہین کہ وہ اس حیثیت سے ماہیت
ہے کہ محصلہ ہے اس طرح کہ ماہیت اوس کی
ذات ہے جو بعد جعل جاعل وہ مبدء آثار
ہوجائے گا اور بعض کہتے ہین کہ صفت انضمامیہ
ہے اور بعض کہتے ہین کہ انتزاعیہ ہے اور بعض
کہتے ہین کہ وہی ذات واجب ہے اسی طرح دس
مذہب ہین جو مفصلاً بجائے خود مذکور ہین پس میرزا ہد
کی غرض یہ ہے کہ وجود حقیقی ممکن بعینہ وجود واجب
ہے نہ یہ کہ ممکن کا علیحدہ وجود ہے اور واجب کا علیحدہ
جو بعد کو باہم متحد ہوگئے بلکہ یہ معنے ہین کہ آثار ممکن
بحسب ظاہر حقیقتاً ذات واجب پر مترتب ہین
تو ذات واجب بعینہ وجود ممکن اور اوسکے
آثار کا مبدا ہوگی تو ثابت ہوا کہ هر

الی کل ممکن لارتباط خاص له سبحانه یترتب	ممکن مین بوجہ اوس خاص ربط کے جو اوس کو
علیه الآثار التی یفیضها ذلک الارتباط	حق سے ہے یہ وجود ہے اور اوسی پر وہ آثار مترتب
ولیس له وجود علیحدة قائمة بهیته یکون	ہوتے ہین جو اس ارتباط پر اضافہ کیے جاتے ہین
مبدء الآثار المرتبة علیه حقیقة والا لکان	اوس کے لیے کوئی علیحدہ وجود ماہیت سے قائم نہین
وصفا قائما بها قیاما انضمامیا او انتزاعیا	جو اون آثار مترتبہ کا مبدء ہو اور اگر ایسا نہو تو اوس کا
وهما باطلان ویندفع ما یتوهم ان وجود	وصف ہوگا جو اوس مین بقیام انضمامی یا انتزاعی قائم
الممکنات لو کان هو وجود الواجب بعینه	ہوگا اور یہ دونون باطل ہین اور یہ وہم بھی رفع
کان الحمل صحیحا بین الممکن والواجب وبین	ہو سکتا ہے کہ وجود ممکنات اگر بعینہ وجود واجب ہو
کل ممکنین لتحقق مناط الحمل وهو الاتحاد	تو قیاس ممکن واجب اور ہر دو ممکنون مین صحیح ہوگا کیونکہ
فی الوجود وذلک لان تغایر الارتباطات	قیاس کا موقوف الیہ اتحاد فی الوجود ہی اور یہ اس لیے کہ
أب عن صحة الحمل بین الممکنات انفسها و	ارتباطات کی مغایرت صحت قیاس سے ممکنات مین ذاتاً
اما بین الواجب والممکن فلیس فیها وحدة الوجود	منکر ہی لیکن واجب اور ممکن مین تو اون مین وحدت
لان الواجب تعالی هو نفس الوجود بخلاف	وجود نہین اس لیے کہ واجب تعالی ہی نفس وجود ہے
الممکن فانه لا وجود له حقیقة عند التحقیق	بخلاف ممکن کے کہ اوسکے لیے اہل تحقیق کی نزدیک حقیقتاً
بل ینسب الیه وجود الواجب مسامحة	کوئی وجود ہی نہین ہی بلکہ وجود واجب کو خلاف ظاہر اوسکی طرف
فلا یکون ذو الوجود حقیقة لان الواجب	منسوب کرتی ہین تو ممکن کا حقیقتاً وجود ہی نہین اسلیے کہ واجب اور
والممکن موجودان بوجود واحد ومناط	ممکن ایک وجود سے موجود ہین اور قیاس مقتضی اسکو ہی نہ اوسکو لیکن
الحمل هذا لا ذاک واما عینیة وجود الواجب	عینیت وجود واجب ماہیت کیلیے تو اوسمین بھی وہی دلیل بعینہ
للماهیة فلجریان الدلیل بعینها کما فی الممکن وعدم	جاری ہوگی جو ممکن مین ہی اور انضمام فصل کا جنس کے
جواز انضمام الفصل الی الجنس لبساطة الثانی	لیے جائز نہ ہونا بوجہ بساطت جنس کے ذہناً اور
ذهنا وخارجا واما اختصاص الاتحاد به	خارجاً ہے لیکن اتحاد کی خصوصیت اوس سے

متن	ترجمہ
فلان الممکن لما لم یکن موجودًا فی نفسه	اس لیے ہے کہ جب ممکن فی نفسہ موجود نہوگا تو اپنے غیر
ممتنع ان یکون موجدًا لغیره واما شمول	کا موجد بھی نہوگا اور اوسکے علم اور قدرت کا شمول اس
علمه وقدرته فلان کل ممکن معلوم و	طرح ہی کہ ہر ممکن اپنے پیدا کرنے والے کا معلوم و مقدور ہے
مقدور ما وحده والعلم والقدرة لما	اور علم و قدرت بوجہ آثار وجود حقیقی ہونے کے واجب
کان فی آثار الوجود الحقیقی المختص به	تعالی سے مخصوص ہین اوس کے غیر مین ثابت نہین اور
تعالی ولا یتحقق فی غیره ولم یکن شیء	اوسکے علم سے کوئی چیز خارج نہین اور علم تفصیلی کے
خارجًا عن علمه واما علم تفصیلی پس سید هروی	بارے مین سید ہروی منہیہ مین لکھتے ہین کہ علم تفصیلی
در منهیه می نگارد که مراتبه اربعة احدها	کے چار مراتب ہین پہلا وہ جس کو شریعت مین نور اور
ما یعبّر عنه بالقلم والنور والعقل فی الشریعة	عقل اور قلم کہتے ہین اور صوفیہ کے نزدیک عقل کلی
وبالعقل الکلی عند الصوفیة وبالعقول	اور حکما کے نزدیک عقول کہتے ہین تو قلم مع اپنی کل
عند الحکماء فالقلم حاضر عنده تعالی	چیزون کے باری تعالے کے نزدیک حاضر ہے اور
مع ما یکون فیه والثانی ما یعبر عنه	دوسرا وہ جسے شریعت مین لوح محفوظ اور صوفیہ
باللوح المحفوظ فی الشریعة وبالنفس الکلیة	کے نزدیک نفس کلیہ اور حکما کے نزدیک نفوس
عند الصوفیة وبالنفوس الفلکیة المجردة	فلکیہ مجردہ کہتے ہین تو لوح مع اپنی تمام صور کلیات
عند الحکماء فاللوح حاضرة عنده تعالی	کے جو اوس مین موجود ہین باری تعالے کے
مع ما فیه من صور الکلیات وثالثها ما	پاس حاضر ہے۔ اور تیسرا وہ جسے شریعت
یعبر عنه بکتاب المحو والاثبات فی	مین کتاب المحو والاثبات۔ اور حکمت مین
الشریعة وبالنفوس الفلکیة المنطبعة فی	نفوس فلکیہ منطبعہ کہتے ہین جو وہ قوائے
الحکمة وهی القوی الجسمانیة التی تنتقش	جسمانیہ ہین جن مین صور جزئیات مادیہ
فیها صور الجزئیات المادیة وهی النفوس	منتقش ہوتی ہین اور یہی اجسام علویہ مین
المنطبعة فی الاجسام العلویة فهذه القوی	نفوس منطبعہ ہین۔ تو یہ قوی ہین

مع ما فیها من النقوش حاضرة عندہ
تعالی و رأیها سائر الموجودات الخارجیة
والذهنیة الحاضرة عندہ تعالی انتهی
حاصل آنکه علم تفصیلی و تعالی بجمیع اشیاء خارجیه
و ذهنیه و کلیه و جزئیه حاضره و حاصله مستقله و
مادیه و مجرده از جواهر و اعراض علم حضوری است
بهر استحاله قیام صورت در حق تعالے واما آنچه
متاخرین گفته اند که الله تعالی مادی و متغیر نیست
من حیث هو مادی و متغیر چرا که ادراک
جزئیات مادیه بحیثیت الاقتران بالمادة
احساس و تخیل است و این هر دو بغیر آله جسمانی
نه بوند و همچنین علم بجزئیات متغیره از وجه وقوع
آن در ماضی و مستقبل و حال که موجب تغیر علم است
اما ادراک آنها از حیثیت عدم اقتران بالمادة مثل
علم منجم به کسوف جزئی و ادراک آنها لا من حیث
وقوعها فی الازمنة بل مع الازمنة آن
برای او تعالی ثابت است من غیر لزوم شیء
من الامرین گویم این حصر در هر دو باطل است
و قیاس غائب بر شاهد مفید نیست و انیکه ادراک
جزئیات متغیره من حیث وقوعها فی الازمنة
المعینة موجب تغیر علم است هیچ نیست چه تخصیص

مع اپنے تمام نقوش کے باری تعالے کے سامنے
حاضر ہین اور جو یعنی تمام موجودات خارجیہ اور ذہنیہ
کا (علم تفصیلی) جو باری تعالے کے حضور مین حاضر
ہین انتہی خلاصہ یہ کہ حق تعالے کا علم تفصیلی کل اشیا
خارجیہ و ذہنیہ و کلیہ و جزئیہ حاضرہ و حاصلہ مستقلہ
مادیہ و مجردہ جواہر و اعراض کے ساتھ علم حضوری ہے
بوجہ حق تعالی مین قیام صورت کے محال ہونے کے
اور یہ جو متاخرین نے کہا ہے کہ اللہ تعالی مادی اور
متغیر نہین بحیثیت اوس کے مادی اور متغیر ہونے کے
کیونکہ جزئیات مادیہ کا ادراک بحیثیت اقتران بالمادہ
احساس اور تخیل ہے اور یہ دونون بغیر جسمانی آلہ کے
نہین ہوتے ایسے ہی جزئیات متغیرہ کا علم بھی بوجب
اوس کے ماضی و مستقبل و حال مین واقع ہونے کے جو
تغیر علم کا سبب ہے لیکن اون کا ادراک بحیثیت عدم
اقتران بمادہ کے ایسا ہے جیسے نجومی کا علم و ادراک
بہ کسوف جزئی نہ بحیثیت اوس کے زمانون مین وقوع
کے ہے بلکہ زمانون کے ساتھ ہے اور وہ حق تعالے
کے لیے بلا ان امور کے لزوم کے ثابت ہے مین کہونگا کہ یہ حصر
دونون مین باطل ہے اور غائب کا قیاس حاضر پر مفید نہین ہے
اور یہ کہ جزئیات متغیرہ کا ادراک بحیثیت اوسکے زمانہ معینہ
مین واقع ہونیکے تغیر علم کا سبب ہے کچھ نہین کیونکہ تخصیص

حکم بہ جزئیات وجہی ندارد چرا کہ لازم ازین آن است
کہ او تعالی متغیر را نداند من حیث انہ متغیر
سواء کان جزئیا او لا ولذا عمم الحکم فی الشفاء
وتحقیق این آن است کہ چون ذات واجب زمانی
نیست بمعنی حادث فی الزمان اگرچہ مقارن
با او ست نزد حکما پس جمیع ازمنہ نزد او تعالی
حاضر باشند ہمچو خط ممتد حاضر بجمیع اجزائہ پس
بداند او تعالی ہر متغیر واقع فی زمانہ را چنانکہ میداند
ہر شئی را در مکان او و تقدم و تاخر در حادث
است نہ نسبت بعض با بعض بہ نسبت ذات
اقدس وے تعالی و چون ذات حقہ زمانی
نیست بلکہ محیط و عالم است بر زمان علم آنحضرت
نیز زمانی نہ بود بلکہ محیط بجمیع ازمنہ دفعۃً واحدۃً
ازلاً و ابداً و ہر جزو از اجزائی زمان و حوادث
واقعہ دران بہمان وجہ کہ واقع است مشاہدہٴ
او ست و سر آن این کہ چون ذات حق بلکہ امور
متقدمہ بر زمان مطلقاً محاط زمان نیستند
بلکہ محیط پس ازمنہ نسبت بہ ایشان نہ بوند زیرا کہ
زمان فرع حرکت است و حرکت ناشی از قوت
و قوت ملتزم عدم بالقوہ و عدم در ساحت وجود
حقیقی بلکہ در حریم مجردات راہ ندارد پس از ازل تا ابد

حکم بالجزئیات کی کوئی وجہ نہین کیونکہ اس سے یہ لازمی
ہے کہ حق تعالے متغیر کو بحیثیت متغیر نہ جانے خواہ وہ
جزئی ہو یا نہو اور اسی واسطے یہ حکم کتاب شفا مین عام
کیا گیا ہے جس کی تحقیق یہ ہے کہ جب ذات واجب
زمانی بمعنی حادث فی الزمان نہین ہی اگرچہ حکما کے
نزدیک اوس کی مقارن ہی تو تمام زمانے باری تعالیٰ
کے نزدیک حاضر ہونگے جیسے لانبا خط اپنے تمام اجزاء
کے ساتھ حاضر ہی پس حق تعالی ہر متغیر زمانی کو جانتا ہے
جیسے ہر چیز کو اوس کی جگہ پر جانتا ہے اور حادث مین تقدم
اور تاخر بہ نسبت بعض از بعض کے ہے نہ بہ نسبت ذات
باری تعالی کے اور جب ذات حق زمانی نہین بلکہ محیط
اور زمانہ کی عالم ہے تو علم حق تعالی کا بھی زمانی نہوگا
بلکہ اوس کا علم بیک دفعہ کل زمانون پر ازلاً ابداً محیط
ہے اور ہر جز و اجزاے زمان اور اجزاے زمانی سب
اوس کے مشاہدہ مین ہین اوس کا سر یہ ہے کہ جیسے
ذات حق بلکہ امور متقدمہ زمانہ پر مطلقاً زمانے کے محاط
نہین ہین بلکہ محیط ہین تو زمانیات اون سے منسوب
نہ ہونگے اس لیے کہ زمان حرکت کی فرع ہے اور
حرکت قوت سے پیدا ہے اور قوت عدم بالقوہ کو
مستلزم ہے اور عدم کا میدان وجود حقیقی بلکہ حریم
مجردات مین گذر نہین تو ازل سے ابد تک

بہ یک دفعہ محاط علم الٰہی است وہیچ چیز از و غائب نیست
و ماضی و استقبال بہ لشکر قاصرۂ عالم امکانی
بلکہ عالم ہیولانی است کہ بہ شعب عدم ممزوج است
آنجا کہ محض ہستی و کمال است غبار عدم را ہیچ
وجہ راہ نیست ؎ در علم خدا ماضی و مستقبل و حال
آن کس گوید کہ او نداند احوال ٭ اینہا ہمہ محبوس
زمان می گوید ٭ از قید خود افتادہ در ضیق مقال ٭
مولانا قطب الدین رازی در محاکمات گفتہ است
کہ مراد حکما آن ست کہ علم حق زمانی نیست و
در حق او ماضی و مستقبل و حال تصور نتوان کرد
بلکہ امتداد زمان با حوادث کہ مقارن اجزائے
اوست بیک دفعہ نزد او تعالیٰ حاضر است و
ہمہ نسبت با و متساوی و چون خواہی کہ این معنے
را نیک دریابی زمان را ریسمانے فرض کن کہ
ہر جزو او برنگے باشد اگر مورے متحرک او را مشاہدہ
کند ہر وقت رنگے ظاہر شود و رنگے غائب و اگر تو
مشاہدہ کنی ہمہ را بیک نظر توانی دید و محقق
طوسی در شرح اشارات ہم درین معنی امرے
گفتہ و کاتب الحروف می گوید کہ از تحقیق سابق ہم
کہ در ہر دو قسم علم باری گفتہ آمد کہ وجود ممکنات
بعینہا وجود واجب است پس چہ مجال پرسش

بہ یک دفعہ علم الٰہی مین محاط ہے کوئی چیز اوس سے
غائب نہین ماضی اور استقبال بہ لشکر قاصرہ عالم
امکانی بلکہ عالم ہیولانی ہے جو آمیزش عدم سے مخلوط
ہے جہان محض ہستی و کمال ہے وہان عدم کا دخل
نہین ؎ خدا کے علم مین ماضی و مستقبل و حال ہونا وہ
شخص کہتا ہے جو حالات سے ناواقف اور زمانہ کے
ساتھ مقید اور اپنی قید سے گفتگو مین تنگ ہے مولانا
قطب الدین رازی نے محاکمات مین لکھا ہے کہ حکما
کا یہ مقصود ہے کہ حق کا علم زمانی نہین ہے اوس کے
متعلق ماضی اور مستقبل اور حال کا خیال ہی نہ کرنا چاہیے
بلکہ امتداد زمان با حوادث جو اوس کے اجزا کے مقارن
ہین بیک دفعہ باری تعالےٰ کے روبرو حاضر ہے اور
سب نسبتین اوس سے برابر ہین اگر اس مضمون کو اچھی
طرح سمجھنا چاہو تو زمانے کو دھاگے کی طرح فرض کرو
جس کا ہر جزو ایک نئے رنگ کا ہے اگر چیونٹی اوس پر
چل کر اس کا مشاہدہ کرے تو ہر وقت اوس سے ایک
نیا رنگ ظاہر ہو اور دوسرا رنگ غائب اور اگر تم دیکھو
تو سب کو ایک حالت پر دیکھ سکتے ہو محقق طوسی نے
اشارات کی شرح مین بھی اسی مضمون کو لکھا ہے کاتب الحروف
کہتا ہے کہ تحقیق سابق سے جو اقسام علم باری تعالےٰ کے متعلق
کہی گئی کہ وجود ممکنات بعینہ وجود واجب ہین پس پوچھ گچھ

و وجود گفتگو است و علاوه ازین نه دانستن
واجب تعالی جزئیات را بروجه جزئی نیز بعید از
حق است درحالیکه قول مسلم است که تمامه موجودات
فائضند از فیاض حقیقی جل مجده فیضان او
ازو منفک نیست از انکشاف موجودات نزد
او تعالی حق صریح همان است که چون علم او تعالی
نه مکانی است نه زمانی لهذا نسبت علمش بسوی
جمیع امکنه و ازمنه علی السوا بود انتهی ـ و در
لوائح الانوار است که علم صفتی واحد است که
بدان ادراک جمیع معلومات کرده می شود و بهر هر
معلوم علمی نیست بلکه علم نفس تعلق عالم است به
شئی که مغایر عالم است بالذات یا بالاعتبار و تعلق
نسبت عدمی است که او را وجود نیست معلومات
حاضر اند نزد او تعالی یراها فی جمیع الوجوه
بعلم واحد والاختلاف الی المعلومات
لا الیه سبحانه و علم محدث چنین نبوده است
بلکه او مقید است بالزمان فالانکشاف له
تعالی لیس بحصول المعلوم ولا مثاله بل
بذوات المعلومات و لوازمها من الصفات
الحقیقیة والاعتباریة وجوداً و عدماً انتهی
اگر پرسی که تعلق بالمتنفات بهمین معنی چگونه

اور گفتگو کی کیا ضرورت باقی رہی اس کے علاوہ واجب
تعالے کا جزئیات کو بطریق جزئی نہ جاننا بھی حق سے
بعید ہے درانحالیکہ مسلمہ قول ہی کہ تمام موجودات فیاض
حقیقی جل مجدہ سے فائض ہیں اور اوس کا فیضان اوس سے
علیحدہ نہیں انکشاف موجودات سے باری تعالے کے
نزدیک صاف تو یہی ہے کہ چونکہ علم حق نہ مکانی ہے
نہ زمانی لہذا تمام مکانوں اور زمانوں سے اوس کی علم
کی نسبت برابر ہوگئی انتہی اور لوائح الانوار میں ہی کہ علم
ایک صفت ہے جس سے تمام معلومات ادراک کیے
جاتے ہیں اور ہر معلوم کے واسطے کوئی علم نہیں ہی بلکہ
علم سے مراد عالم کا نفس تعلق شئی سے ہے جو بالذات عالم
کے مغایر ہے یا بالاعتبار اور تعلق نسبت عدمی ہے جو
موجود نہیں اور تمام معلومات باری تعالے کے روبرو
حاضر ہیں وہ اون کو بسبب علم واحد بجمیع الوجوہ دیکھتا
ہے اور معلومات میں اختلافات ہیں نہ کہ باری تعالے میں
اور محدث کا علم ایسا نہیں ہے بلکہ وہ زمانہ سے مقید
ہے پس حق تعالے کو انکشاف بسبب حصول
معلوم اوس کی مثال نہیں ہے بلکہ بذات و لوازم
معلومات صفات حقیقیہ اور اعتباریہ سے ہیں
وجودی ہوں یا عدمی انتہی ـ اگر پوچھو
کہ علم کا تعلق متنفات سے اس طرح کیسے

متن	ترجمہ
می تواند شد چہ کہ آن رانہ ذوات اند بلکہ آن عدمات	ہو سکتا ہے کیونکہ اون کی ذاتین اون کی نہین ہین
محضہ اند فی انفسہا پس چہ معنی انکشاف خواہند	بلکہ وہ بالذات معدوم محض ہین تو پھر انکشاف کے
بود درین وقت وحالانکہ اہل حق متفق اند	کیا معنے ہون گے حالانکہ اہل حق اس بات پر متفق
برین کہ علم او تعالی اعم از قدرت اوست متعلقۃ	ہین کہ علم حق اوس کی قدرت سے عام ہی کہ واجب و
بالواجب والممکن والممتنع بخلاف قدرتہ	ممکن و ممتنع سی متعلق ہے بخلاف قدرت کے جو ممکن
کہ آن متعلق نیست الا بالممکن جواب ممتنعات	کے سوا کسی سے متعلق نہین تو جواب یہ ہی کہ ممتنعات
خارجیہ وکذا رویۃ اللہ بصورۃ مالہا موطن	خارجیہ اور اسی طرح رویت حق ایسی صورت سے
الا القوۃ المتخیلۃ المقول لہا الخیال المتصل	جس کی قوت متخیلہ کے سوا کوئی جگہ نہین جس کو محققین خیال
عند المحققین ولاشک ان القوی الحالۃ	متصل کہتے ہین اور بے شک وہ قوت جو اجسام مین موجود
فی الابدان والصور المرتسمۃ فیہا معلومۃ	ہے اور صورتین اوس مین چھپتی ہین حق کے علم مین
للحق مع امتناع الصور اذ لیس لہا صور فی	با متناع صور ہین اس لیے کہ اوس کے لیے بذاتہ صورتین
انفسہا اذ لیس لہا ثبوت نفسی کما للممکن	نہین ہین کیونکہ اون کے لیے ثبوت نفسی نہین ہے
المعدوم حین عدمہ ولا اوسع شیٔ فی	جیسا کہ ممکن معدوم کے لیے اوس کے معدوم ہونے کے
القوی من الخیال فاتضح الشان ترتسم	وقت اور قوتون مین خیال سے زیادہ کوئی چیز وسیع
فیہ صور لا ثبوت لہا فی الخارج ولا فی	نہین تو تمکو یہ ظاہر ہو گیا کہ خیال مین وہ صورتین چھپتی ہین
العقل اذ العقل لا یدرک الا بالات ہذہ	جن کا ثبوت نہ خارجی ہوتا ہے نہ عقلی اسلیے کہ عقل ان قوی
القوی فی موطن الصور الحالۃ فیدرکہا	کے آلات ہی سے مواطن صور حالہ مین ادراک کرتی ہے
العقل من ہذا الوجہ لان المحال لہ صور	تو عقل اوس کو اسی وجہ سے ادراک کرتی ہے نہ یہ کہ اس کا
معقولۃ اذ المعقولات لہا صور ثبوتیۃ فی	محال صور معقولہ ہین کیونکہ معقولات بذاتہ صور ثبوتیہ
انفسہا وان لم تکن موجودۃ فی الخارج حین	ہین اگرچہ ادراک عقل کے وقت موجود
ادراک العقل لہا انتہی وانتقالات عالم و	فی الخارج نہون انتہی اور عالم کے تغیرات اور

تجدد نوازل و حدوث اوصاف مورث این همه علم واجب نمی تواند شد چرا که راسخین فی العلم گفته اند که عالم بجمیع تقالیبه حاضر است نزد او تعالی پس اعیان و احوال آنها بر صورتیکه تواند شد در آن مشهود و معلوم او تعالی اند پس هرگاه ایجاد کرد حق سبحانه اعیان و احوال آن را ایجاد کرد آنها را با اماکنها و ازمنتها و اعتباراتها منکشفة عنده تعالی و یکشف الله تعالی شیئا بعد شئ الی ما لایتناهی علی التوالی پس حدوث راجع از بعض است به بعض مثلاً شخص واحد را صورتی است در صبا و صورتی در شباب و صورتی در هرم و هر یک ازین غائب اند از دیگرے پس ماضی و مستقبل و حال حاضر اند نزد او فلا یتصف علمه بهذه الازمان و علم او تعالی عین ذات اوست صدقاً و مغایر آن مفهوماً و آن را اعتبارات غیر متناهی اند علی حسب معلوماتها فیصح ان یقال انه صفته ای امر قائم بذاته تعالی قیاماً انتزاعیا و امر محمول علی الذات بحسب التغایر فی المفهوم ینکشف به الاشیاء عند تعلقه بها و تعلق یوجب الانکشاف فانه

تجدد حالات و حدوث اوصاف یہ سب علم واجب کے مورث نہین کیونکہ حضرات صوفیہ نے کہا ہے کہ عالم مع تمام تغیرات کے باری تعالے کے روبرو حاضر ہے تو اعیان اور اون کے حالات جس صورت پر ہون باری تعالی کے مشہود اور معلوم ہین تو جس وقت حق تعالی نے اعیان اور احوال کو پیدا کیا تو مع اون کے اماکن و ازمنہ و اعتبارات کے ایجاد کیا جو حق تعالی پر منکشف ہین اور اللہ ایک چیز کے بعد دوسری چیز پے در پے بے نہایت ظاہر کیا کرتا ہے پس حدوث بعض سے بعض کی طرف راجع ہے مثلاً ایک شخص کی ایک صورت لڑکپن مین ہوتی ہے اور ایک صورت جوانی مین اور ایک صورت بڑھاپے مین اور انہین سے ہر ایک دوسری سے غایب ہو جاتی ہے پس صور ماضیہ و مستقبلہ و حال اوس کے علم مین حاضر ہین تو اوس کا علم زمانی نہین ہو سکتا اور علم حق اوسکا عین ذات یقینا اور اوس کا مغایر مفہوماً ہے جس کے اعتبارات اوس کے حسب معلومات بے انتہا ہین پس یہ کہنا صحیح ہوگا کہ وہ اوس کی صفت ہے یعنی ذات باری تعالے مین قائم ہے اور قیام اوس کا انتزاعی ہے اور ذات پر بحسب تغایر مفہوم محمول ہی اشیاء اوسی سے منکشف ہوتی ہین جب وہ اوس سے متعلق ہوتا ہے یا ایسا تعلق جو انکشاف کا باعث ہوتا ہے تو اوس کو

من حيث انه يوجب التجلي والانكشاف	بحيثيت اوس كے سبب تجلى وانكشاف ہونے كے علم
يقال له العلم وانه مبدء في عالم الانوار للصور	كہتے ہين جو عالم انوار مين اون صور مجردہ كا مبدء ہے
المجردة القائمة بذواتها ووجودها في	جو اپنى ذات مين قائم ہين اور اون كا وجود بذاتہ علم
انفسها هو وجوده له تعالى فعلاً كما ان	بارى تعالى كا وجود فعلى ہے جيسے وجود اعراض بذاتہ
وجود الاعراض في انفسها هو وجودها في	اپنے محل مين بہ حيثيت قبول اوس كا وجود ہين تو يہ صحيح
محالها قبولاً فيصح ان علمه تعالى صور قائمة	ہوگا كہ علم واجب تعالى صور قائمہ بذاتہا ہين يعنى
بذواتها اى مرتبة التفصيل وان يقال	مرتبۂ تفصيل مين اور اگر كہا جائے كہ علم حضورى كے
انه حضورى بمعنى ان الاشياء منكشفة	يہ معنى ہين كہ اشيا اوس كى ذات كے ليے منكشف
لذاته من غير ارتسام شيء فيه لان الذوات	ہين بلا كسى چيز كے اوس مين چھپ جانے كے كيونكہ ذوات
المقدسة والجواهر المجردة مع ما فيها	مقدسہ اور جواہر مجردہ مع اپنى تمام صفات اور اعتبارات
من الصفات والاعتبارات ولواحقها	اور لواحق كے اللہ تعالى كو بعلم بسيط جو مبدء تفصيل ہے
حاصلة له تعالى بالعلم البسيط الذى هو	حاصل ہين اور يہ كہ وہ صريحاً عين ذات اور مفهوماً غير
مبدء للتفصيل وانه عين الذات اى	ذات ہے يا يہ كہ وہ مفهوماً اوس كا عين ہے اور نہ صريحاً
صدقاً وانه غيره اى مفهوماً وانه لا عينه	غير انتہى اور بعض رسائل مين ہے كہ علم بارى تعالى كے
اى مفهوماً ولا غيره اى صدقاً انتهى وفى	ليے اون تمام چيزون كے ساتھ جن كا جاننا صحيح ہو
بعض الرسائل ان علمه تعالى له تعلقات	تعلقات ازليہ ہين اور بوجہ متجددات تعلقات
ازلية بكل ما يصح ان يعلم وتعلقات	متجددہ ہين بحيثيت اون كے ازمنۂ معينہ مين واقع
متجددة بالمتجددات من حيث وقوعها	ہونے كے اور تغير تعلقات واضافات اوس
في ازمنة معينة والتغير في التعلقات	كے كمال كو مضر نہين اس ليے كہ اس سے
والاضافات لا يضر بكماله لان ذلك التغير	اوس كى ذات مين كوئى نقصان
والتجدد ليس بنقصان في ذاته لان كماله	لازم نہين آتا كيونكہ اوس كا كمال

التام یقتضی ان یکون المتجدد حاصلاً
فی الازل لنقصان ذلک المتجدد کما ان
الممتنع لا یتعلق به القدرة لنقصان الممتنع لا
لنقصان فی ذاته تعالیٰ وقدرته وکذا
سائر المحالات العقلیة قال المحقق الدوانی
فی الزوراء فی جمیع ما ذهب الیه المتکلمون
والحکماء فی العلم قاصر لعدم اطلاعهم
علی جلیة الامر فقد ثبت علمه تعالیٰ
بالبرهان کما ثبت بالقرآن حتی تری
هذه الصفة وکذا سائر الصفات فی
العالم علی حسب قابلیة کل شیء من العالم
اما تری الی النحل کیف یثبت بیتا مسدساً
یتحیر العقل فیه فلیس لها هذا الا بعلم
اعطاها الله ایاها هکذا سایر الحیوانات
بل الجمادات فان التسبیح لا یکون الا من علم انتهیٰ

نام اس بات کا مقتضی ہے کہ متجدد ازل میں حاصل
ہو بسبب اس متجدد کے نقصان کے جس طرح کہ قدرت
ممتنع سے متعلق نہیں ہوتی بوجہ نقصان ممتنع کے
نہ بسبب ذات باری یا اوس کی قدرت میں نقصان
کے اسی طرح کل محالات عقلیہ میں محقق دوانی نے
زوراء میں لکھا ہے کہ متکلمین اور حکما کی عقول علم
کے بارے میں بوجہ امر ظاہر پر اطلاع نہ ہونے کے قاصر
رہیں تو درحقیقت علم باری تعالیٰ دلیلوں سے ثابت ہوا
ہے جیسا کہ کلام اللہ سے ثابت ہے یہاں تک کہ یہ صفت
بھی دیکھی گئی اور اسی طرح باقی صفات عالم میں بموجب
قابلیت عالم کی ہر چیز کے شہد کی مکھی کو دیکھو کہ وہ کیسا
گھر بناتی ہے جس میں چھ پہل ہوتی ہیں اور اوس میں عقل حیران
ہو جاتی ہے تو یہ اوسے اوس علم سے حاصل ہوتا ہے جو
اوس کو اللہ نے دیا اسی طرح باقی حیوانات بلکہ جمادات
ہیں کیونکہ تسبیح بلا علم کے نہیں ہوتی انتہیٰ۔

قوله فهذه ثلث مراتب کلها قدیمة والتقدم والتاخر عقلی لا زمانی

اقول این مراتب ثلثه قدیمه اند واظهار تقدم
بغرض آن بوده تا کسے نه فهمد که از تنزل حدوثی
بپیرامون وجود حق تعالیٰ حادث گشته که از آن
توهم محلیت حوادث در دل توانند گذشت پس
می فرماید که تقدم و تاخر درین مراتب عقلی ست

میں کہتا ہوں یہ تینوں مراتب قدیم ہیں اور تقدم
کا اظہار اس لیے ہوا کہ کوئی یہ نہ سمجھے کہ تنزل کے
سبب سے ذات حق میں حدوث پیدا ہو گیا کہ جس
سے توہم محلیت حوادث دل میں گذرے لہذا فرماتے
ہیں کہ تقدم اور تاخر ان مراتب میں عقلی ہے

نہ زمانی وعقلی منسوب بہ عقل است
وآن قوتیست دراکہ کہ بدان کلیات میتوان
دریافت وتقدم بر پنج معنی آید اول تقدم زمانی
مثل تقدم نوح بر نبی ما صلی اللہ علیہ وسلم دوم
تقدم بالطبع واو آنکہ ممکن نباشد کہ چیزے موجود
شود مگر آن کہ متقدم بہ آن موجود باشد مثل تقدم
واحد بر اثنین سوم تقدم بالشرف مثل تقدم
ابی بکرؓ بر عمرؓ چہارم تقدم بالرتبہ واو آنکہ قریب
باشد از مبدء محدود کترتب الصفوف فی
المسجد منسوبًا الی المحراب پنجم تقدم بالعلیۃ
کتقدم حرکۃ الید علی حرکۃ القلم کذا
فی ھدایۃ الحکمۃ

نہ زمانی۔ اور عقلی عقل کی طرف منسوب ہے جو ایک
قوت مدرکہ ہے جس کے سبب سے کلیات دریافت
ہو سکتے ہیں اور تقدم پانچ معنوں پر آتا ہے اول
تقدم زمانی جیسے حضرت نوحؑ کا تقدم آنحضرتؐ پر دوسرے
تقدم بالطبع وہ یہ کہ کسی چیز کا موجود ہونا بغیر اس کے
کہ متقدم بھی اوس کے ساتھ ہو ممکن نہ ہو جیسے ایک کا
تقدم دو پر تیسرے تقدم بالشرف جیسے حضرت ابوبکر
کا تقدم حضرت عمرؓ پر چوتھے تقدم بالرتبہ وہ کہ جو مبدء
محدود سے مرتب ہو جیسے مسجد میں محراب کی نسبت
سے صفوں کا ترتب پانچویں تقدم بالعلیۃ یعنی بسبب
جیسے ہاتھ کی حرکت کا تقدم حرکت قلم پر اسی طرح
ہدایت الحکمت میں ہے۔

قولہ المرتبۃ الرابعۃ مرتبۃ عالم الارواح وھی عبارۃ عن الاشیاء الکونیۃ
المجردۃ البسیطۃ البحت التی ظھرت علی ذواتھا وعلی امثالھا

اقول مرتبہ چہارم عالم ارواح است وآن
عبارت است از اشیاء مخلوقہ کہ مجرد و بسیط از
مادہ محض اند کہ ظاہر شدہ اند بر ذوات وامثال
خود باید دانست کہ عالم ارواح تعین اول است
از تعینات کیانیہ آن را عالم امر و عالم ملکوت و
عالم غیب علوی نیز گویند وآن قابل اشارہ حسی
نیست چنانکہ عالم خلق و عالم شہادت و عالم

میں کہتا ہوں کہ چوتھا مرتبہ عالم ارواح ہے یعنی
اشیاء مخلوقہ جو مادہ سے مجرد اور بسیط ہیں اور اپنی
ذاتوں اور صورتوں پر ظاہر ہوئی ہیں۔ جاننا
چاہیے کہ عالم ارواح تعینات کونیہ کا پہلا
تعین ہے جس کو عالم امر و عالم ملکوت و عالم غیب
علوی بھی کہتے ہیں اور وہ قابل اشارہ حسی
نہیں ہے عالم خلق اور عالم شہادت اور عالم

سفلی است کہ آن تعین ثالث از تعینات
کیانیہ است کہ قبول اشارہ می کند وھیا المراد
بقولہ فلا اقسم بما تبصرون وما لا تبصرون
وعلما دو گروہ شدہ اند در بیان روح گروہی سکوت
ورزیدہ اند اقتدائً بالنبی صلی اللہ علیہ وسلم
وقتیکہ سوال کردہ بود او را نضر بن حارث از کفار
قریش پس نازل شد ویسئلونک عن الروح
قل الروح من امر ربی وطائفہ کلام کردہ اند پس
جمہور متکلمین وقاضی باقلانی ونظام از معتزلہ بدان
رفتہ اند کہ روح جسمی نورانی ست علوی حقیقت
حسی متحرک نافذ در جوہر اعضا وساری ہمچو سریان
ماء الورد فی الورد وقلیلی از انہا گفتہ اند عرض وھو
الحیوۃ التی صار البدن حیا بوجودھا
واہل تحقیق بر انند کہ روح جوہریست قائم بنفسہ غیر
متحیز مجرد از مادہ لا جسم مفارق بالبدن لہ
التجرد ولا عرض قائم بالجسم بلکہ آن نہ داخل
بدن است ونہ خارج ازان ونہ متصل ونہ منفصل
ونہ جسمی ونہ جسمانی نعم او را التعلق با بدن است
تعلق تدبیر وتصرف وبرین رفتہ اند حجۃ الاسلام
امام راغب وابوزید دبوسی۔ وسوی این منتہی
می شود کشف اہل مشاہدہ ولکل وجھۃ ھو مولیھا

سفلی کی طرح جو تعینات کونیہ میں تیسرا تعین اور
قابل اشارہ ہے اور یہی اللہ تعالے کے اس ارشاد سے
مراد ہے کہ میں قسم کھاتا ہوں اون چیزون کی جو تم
دیکھتے ہو اور جو نہین دیکھتے روح کے بیان مین علماء
کے دو گروہ ہو گئے ہین ایک نے بوجہ متابعت آنحضرت
سکوت اختیار کیا ہے کہ جب آنحضرتؐ سے نضر ابن حارث
نے جو کفار قریش سے تھا سوال کیا تو یہ آیت نازل ہوئی
کہ ای محمد لوگ تم سے روح کو پوچھتے ہین تو کہدو کہ روح میرے
رب کے حکم سے ہے اور ایک گروہ نے کلام کیا ہے پس گروہ
متکلمین اور قاضی باقلانی اور نظام معتزلی کے نزدیک
روح ایک جسم نورانی علوی متحرک جس کی حقیقت ہے جوہر اعضا
مین نافذ اور ساری ہے جیسے عرق گلاب گلاب مین ساری
ہوتا ہے اور اون مین سے بعض کے نزدیک عرض ہے اور
وہ حیات ہے جسکے وجود سے بدن زندہ ہو جاتا ہے اور
محققین کے نزدیک روح ایک جوہر قایم بالذات غیر متحیز مجرد از مادہ ہے
کوئی جسم مجرد مفارق از بدن نہین ہے اور نہ عرض قائم بالجسم ہے بلکہ وہ
نہ بدن مین داخل ہے نہ اوس سے خارج نہ متصل ہے نہ منفصل نہ جسم ہے
نہ جسمانی البتہ اوسے بدن سے تعلق ہے جو جسم کو قائم رکھنے اور اوسمین
تصرف کرنیکے لیے ہے اور اسیطرف امام حجۃ الاسلام غزالی اور امام راغب اور
ابوزید دبوسی گئے ہین اور اہل مشاہدہ کا کشف بھی اسی پر ختم ہوتا ہے
اور ہر ایک کی ایک سمت ہے جس کی طرف وہ متوجہ ہوتا ہے

اہل تحقیق گویند کہ روح انسانی بعد خراب شدن
بدن خراب نمی شود و نہ منعدم بود بعد انعدام او
واختلاف است در ازلیت وابدیت روح جمعی از
صوفیہ بسرمدیت آن ازلًا وابدًا رفتہ اند وشرذمۂ
ازان توقف کردہ وامام حجۃ الاسلام واشراقیون
ومشائون برانند کہ ابدیست نہ ازلی واختلاف
کردہ اند علما در ماہیت روح کہ نوعی است یا جنسی و
ارسطو وابوعلی بہ نوعیت آن رفتہ اند وگروہے از
حکما وابوالبرکات بغدادی وامام رازی از متکلمین
بہ جنسیت ونیز عروج او ومعاودت او بعد
خراب شدن بدن مختلف فیہ است وروح را
بعضے دو قسم گفتہ اند سراجی وزجاجی سراجی
مخلوقی است قائم بالذات واز شان اوست
کہ قوی وجسد را روشن کند ہرگاہ کہ بدان متعلق بود
پس او را اطلاق فی نفسہ است کضوء الشمس
فی جرمہا وزجاجی مخلوقے قائم بالغیر است
شان آن این کہ پیدا کند افعال قلبیہ وقالبیہ را
و برائے اوست تقیید کاضواء الشمس
فی دور النہار پس وحدت صفت ذاتی اوست
وکثرت صفت عارضی ونفس ناطقۂ ہر انسان
زجاج آن سراج است واو امیر بدن است

اہل تحقیق کہتے ہین کہ روح انسانی بعد جسم خراب ہوجانے
کے خراب نہین ہوجاتی اور نہ اوسکے معدوم ہوجانیکے بعد
معدوم ہوجاتی ہے اور روح کی ازلیت وابدیت مین
اختلاف ہے ایک گروہ حضرات صوفیہ اوسکی سرمدیت
ازلی وابدی کا قائل ہے اور بعضون نے سکوت کیا ہے امام
حجۃ الاسلام اور اشراقیین ومشائین کا قول ہے کہ وہ ابدی ہے
نہ ازلی اور ماہیت روح مین بھی علمانے اختلاف کیا ہے کہ
نوعی ہے یا جنسی ارسطو اور ابوعلی نوعیت کے قائل ہوے ہین اور
حکما کا ایک گروہ اور ابوالبرکات بغدادی اور امام رازی
گروہ متکلمین سے اوسکی جنسیت کے قائل ہین نیز اوسکا عروج اور
جسم خراب ہونیکے بعد اوسکی عود مین بھی اختلاف ہے اور روح کی
بعضون نے دو قسمین لکھی ہین سراجی وزجاجی سراجی مخلوق قائم
بالذات ہے جسکی حالت یہ ہے کہ بروقت تعلق قوی اور جسم کو
روشن کردیتی ہے تو اوسکے لیے اطلاق فی نفسہ ہے جیسے
ضوء یعنی آفتاب کی روشنی اپنے جرم مین اور زجاجی
مخلوق قائم بالغیر ہے جس کی حالت یہ ہے کہ وہ افعال
قلبیہ اور بدنیہ کو ظاہر کرتی ہے اور اوس کے
لیے تقیید ہے جیسے آفتاب کی روشنی دن مین
تو وحدت اوس کی صفت ذاتی ہے اور کثرت
صفت عارضی اور ہر انسان کا نفس ناطقہ اوس
چراغ کا شیشہ ہے اور وہ بدن کی مالک ہے

وجوارح خادم وحشم او اما روح حیوانی مشترک
بین الانسان والحیوان پس آن جسمانی است
قائم در تجویف ایسر از قلب دران قدرے یسیر
بلغم است وآن مرکب روح انسانی بوده است
وبرآن قدرے از بخار ضبابی است که آن را جان
گویند وهم در خاطر باید دانست که عالم ارواح اتم
ظهور است از عالم اسرار وعالم مثال از عالم ارواح
وعالم اجسام اتم ظهور است از عالم مثال کیف و
قرب لاتعین سزاوار اکثر اجمالیت است از کل
فالاعلی اکثر اجمالا من الاسفل والاسفل
اکثر تفصیلا من الاعلی ولله الحمد۔

اور تمام اعضا اوس کے تابع ہین لیکن روح حیوانی جو
انسان اور حیوان دونون مین مشترک ہے تو وہ
جسمانی ہے جو خلا مین قلب کی بائین جانب قائم ہے
اوس مین تھوڑا بلغم بھی ہے اور وہ مرکب روح انسانی ہے
اور اوس پر تھوڑا سا بخار ضبابی یعنی مقطر مثل شبنم کے ہے
جس کو جان کہتے ہین اور یہ بھی خیال سے جان لینا چاہیے کہ
عالم ارواح مین عالم اسرار سے اور عالم مثال مین عالم ارواح سے
اور عالم اجسام مین عالم مثال سے زیادہ ظہور ہے اور کیون نہ ہو
جبکہ قرب لاتعین کلیت سے اجمال مین زائد ہے پس اعلی مین
اسفل سے زیادہ اجمال ہے اور اسفل مین اعلی سے زیادہ
تفصیل ہے اور اللہ کے لیے حمد ہے۔

قوله المرتبة الخامسة مرتبة عالم المثال وهي عبارة عن الاشياء الكونية المركبة اللطيفة التي لا تقبل التجزي والتبعيض والخرق والالتيام

اقول مرتبہ پنجم عالم مثال است وآن عبارت است
از اشیاء موجودہ مرکبہ لطیفہ کہ تجزیہ وتبعیض وخرق
والتیام قبول نمی کند یعنی تعین ثانی از تعینات
کیانیہ حضرت مثال است ودر زبان شریعت
برزخ است چہ او واسطہ ایست میان اعلی و
اسفل یعنی عالم ارواح وعالم اشباح واین عالم
روحانی است زیرا کہ جوہر نورانی بمشابہ جوہر جسمانیست
در قبول بعضے اعراض وبا جوہر مجرد عقلی در بودن

مین کہتا ہون پانچوان مرتبہ عالم مثال ہے یعنی وہ
اشیاء موجودہ مرکبہ لطیفہ جو تجزیہ وتبعیض وخرق و
التیام کے قابل نہین یعنی تعینات کونیہ کا دوسرا
تعین حضرت مثال ہے جس کو شریعت مین برزخ
کہتے ہین اس لیے کہ وہ اعلی و اسفل یعنی عالم ارواح
وعالم اجسام مین واسطہ ہے اور یہ عالم روحانی ہے
کیونکہ جوہر نورانی قبول بعض اعراض مین جوہر جسمانی کی
طرح ہے اور نورانی ہونے کی حیثیت سے جوہر مجرد عقلی کے

نورانی و آن خیال متصل است یا منفصل متصل
آنکه دیده شود در خواب بقوت دماغیه از صور و اشکال
و الوان و اضواء چرا که کمیت و کیفیت و سائر اعراض
مکتسب اند از اسفل و فقدان مواد و تجرد آن اکتساب
است در اعلی و منفصل آنکه او را تعلقی ست با خوابها
و قوائے دماغیه را در و مدخلے نے و ہمین مراد است
بمثل افلاطونیه و مشائیه منکر آن اند و اندران تجسد
ارواح و تروح اجساد می شود و تشخصیت اعمال و اخلاق
و آنجا ظاهر می گردند معانی بصور متناسبه و رویت
آنحضرت جبرئیل را در صورت دحیه کلبی در این حضرت
انعکاس صور در مرایا است و ازین مشهد است رویت
شخص واحد در صور کثیره لطیفه و قبیحه و انیسه و مهیبه و
عظیمه و حقیره و ظهور بر یکی و اخفا بر دیگرے و ازینجا
است انسلاخ ابدال از ابدان خود ہا عرفا گویند که
که روح بے جسد نمی تواند بود لهذا چون از بدن عنصریه
و کالبد آخشیجی مفارقت جوید او را جسدے و شبحی و
ہیکلی مثالی در عالم اشباح باشد و متعلق می شود تا
قیامت و من ورائهم برزخ الی یوم یبعثون
اشراق قدسی در خاطر علیل بر تو انداخته که اگر
متحارق بصیره به دیده تحقیق نظر کند صور محسوسه هر
بقعه از بقاع عالم شهادت بل هر شخصے از اشخاص

مشابہ ہے اور وہ خیال متصل ہے یا منفصل متصل وہ جو
خواب میں دماغی قوت سے دیکھا جائے خواہ وہ صورتیں ہوں
یا شکلیں یا رنگ یا روشنیاں کیونکہ کمیت اور کیفیت اور کل
اعراض اسفل سے لیے گئے ہیں اور مادہ کا نہونا اور اوسکا تجرد
اعلی سے لیا گیا ہے اور منفصل وہ ہے جسکا تعلق خوابسے اور
دماغی قوتونکا اوسمین دخل نہوا نہیں کو مثل افلاطونیہ کہتے
ہیں اور مشائیہ اسکے منکر ہیں اور اسمین روحیں متجسد اور جسم
روح کی حکم میں ہو جاتے ہیں اور اعمال اور اخلاق بھی متشکل
ہوتی ہیں اور وہیں معانی مناسب صورتوں میں ظاہر ہوتی ہیں
اور آنحضرت کا جبرئیل کو دحیہ کلبی کی صورت میں دیکھنا آئینہ
میں صورت منعکس ہونیکی طرح ہی اور یہیں سے ایک شخص بہت
سے صور لطیف و قبیح و انیس و مہیب و عظیم و حقیر میں دیکھا جاتا
ہے اور ایک پر ظاہر اور دوسرے سے پوشیدہ ہوتا ہے اور اسی جگہ
سے ابدالوں کا اپنے بدنوں کو چھوڑنا ہے عرفا کہتے ہیں کہ
روح بغیر جسد کے نہیں رہ سکتی اسواسطے جب جسم عنصری سے
علحدہ ہو جاتی ہے تو اوسکے لیے جسم اور صورت مثالی عالم
اجسام میں ہوتا ہے جس سے وہ متعلق ہو جاتی ہے اور قیامت تک
اوس سے متعلق رہتی ہے اور اونکے پس پشت برزخ ہے جس دن تک
اٹھائے جائینگے ایک پاک روشنی نے دل بیمار پر یہ
شعاع ڈالی ہے کہ اہل بصیرت کو ہر چیز جو کہیں نظر آتی ہے وہ اسکو
دوسری چیز کی شبیہ دکھتا ہے جو دوسرے عالم کی ہوتی ہے اور ہر شخص کو

بقعہ واحدہ را شبیہ در مثال صور بقعہ دیگر پندارد
وظلال شخص آخر شناسد کہ الولد الحلال یشبہ
بالخال بہرحال عالم مثال برزخے است میان
عالم اجسام و عالم ارواح و مشتمل است بر صور
ہرچہ در عالم مثال است او شبیہ است بہ اجسام
ازان حیثیت کہ محسوس مقداری است و بہ ارواح
ازان جہت کہ نورانی است در لسان شرع ازان
بسوق الجنۃ تعبیر شدہ ان فی الجنۃ لسوقا مافیہا
بیع ولا شرٰی الا الصورۃ من الرجال و النساء
و صوفیہ آن را خیال منفصل و ارض حقیقت گویند و
تعبیر آن بخیال مطلق نیز می کنند بواسطہ اطلاق و
شمول آن بر صور مجردات و مادیات و اشراقیان
اقلیم ثامن و مُثُل معلقہ و عالم اشباح خوانند صاحب
اصطلاحات صوفیہ گوید عالم المثال باصطلاح
الحکماء عالم النفوس المنطبعۃ و ہو فی
الحقیقۃ خیال العالم عارف الٰہی حکیم متالہ
محقق حصری فرمودہ وافق ارسطو افلاطون
فی اثبات ہذا العالم الا ان ارسطو قال
ان ہذا المُثُل قامت بالقوی الخیالیۃ
السفلیۃ والقوی الجسمانیۃ الفلکیۃ و
قال افلاطون ان ہذا المثل لا تکون

ایک دوسرے شخص کا پرتو دیکھتا ہے کیونکہ ولد حلال ماموں
کے مشابہ ہوتا ہے بہرحال عالم مثال مابین عالم اجسام اور
عالم ارواح برزخ ہے اور صورتوں پر شامل ہے جو کچھ عالم مثال
مین ہے وہ اجسام سے اس حیثیت سے مشابہ ہے کہ محسوس مقداری ہے
اور ارواح سے اس حیثیت سے کہ نورانی ہے اوسی بزبان شریعت
سوق الجنۃ کہا ہے حدیث مین ہے کہ جنت مین ایک بازار ہے
جسمین مردون اور عورتون کی صورتون کے سوا کسی چیز
کی خرید و فروخت نہین ہوتی اور صوفیہ اوس کو خیال منفصل
اور ارض حقیقت کہتے ہین اور اسی کو خیال مطلق بھی
کہتے ہین بواسطہ اوس کے اطلاق اور صور مجردات و
مادیات پر شامل ہونے کے اور اشراقین اوس کو
اقلیم ثامن اور مُثُل معلقہ اور عالم اشباح کہتے ہین
اور صاحب اصطلاحات صوفیہ کہتے ہین کہ عالم مثال
اصطلاح حکما مین عالم نفوس منطبعہ ہے جو در حقیقت
خیال عالم ہے ۔ عارف الٰہی حکیم متالہ محقق حصری
نے فرمایا ہے کہ حکیم ارسطو نے اس عالم کے
اثبات مین حکیم افلاطون کی موافقت
کی ہے مگر فرق یہ ہے کہ ارسطو کے نزدیک
یہ مُثُل بذریعہ قوت خیالی سفلی اور قوت
جسمانی فلکی کے قائم ہوئی ہین ۔ اور
افلاطون کے نزدیک یہ مُثُل نہ

خارجة ولا داخلة ومظاهرها هي
القوى الخيالية السفلية والعلوية فعند
افلاطن ثلثة عوالم مطابقة احدها عالم
الاجسام وثانيها عالم المثال وثالثها
عالم المجردات ووافق ارسطو في اصل وجود
هذه العوالم لكنه خالفه في ان المثل
قائمة بذاتها وقال ان المثل الخيالية انما
تقوم بالقوى الخيالية والمثل العقلية
انما قامت بالمجردات فالنزاع بينهما
بحسب الظاهر انما هو في نحو وجود المثل
النورانية والظلمانية بعد اتفاقهما في
اصل وجود العوالم الثلثة وحاصل کلام آن که
افلاطن صور مثالیه را قائم بذوات میدانند وارسطو
قائم بغیر باین معنی که صور عقلیه نوریه قائم به مجردات
اند وصور جسمیه ظلمانیه قائم به خیال وبعضے از
اکابر علما چون دیده اند که عالم مثال را خیال
منفصل نامیده اند وصور مثالیه را قائم بذات
میدانند بنا بر این دو مقدمه در تصحیح عالم مثال
قائل شده به تجرد خیال وعدم حلول این در ماده
می گویند که آن خیال مجرد باقیست با نفس ناطقه
بعد از مفارقت او از بدن محسوس و غیاث الحکماء

نہ خارج ہوتے ہین نہ داخل اور اوس کے مظاہر
یہی قوائے خیالیہ سفلیہ اور علویہ ہین تو افلاطون
کے نزدیک تین عالم برابر ہین جس مین پہلا عالم
اجسام ہے اور دوسرا عالم مثال اور تیسرا عالم مجردات
اور اسی کی موافقت ارسطو نے ان عوالم کے اصل وجود
مین کی ہے لیکن اونھون نے اس قول مین کہ مثل
اپنی ذات سے قائم ہین افلاطون کی مخالفت کی
ہے اور اون کا قول یہ ہے کہ مثل خیالیہ درحقیقت
خیالی قوتون سے اور مثل عقلیہ مجردات سے قائم
ہین تو اون مین نزاع بحسب ظاہر وجود مثل نورانیہ
وظلمانیہ کے متعلق ہے اصل وجود عوالم ثلثہ مین
متفق ہونے کے بعد خلاصۂ کلام یہ ہے کہ افلاطون صور
مثالیہ کو قایم بالذات جانتے ہین اور ارسطو قائم بالغیر
اس طرح کہ صور عقلیہ نوریہ مجردات سے اور صور
جسمیہ ظلمانیہ خیال سے قائم ہین اور بعض اکابر علما
نے جب یہ دیکھا کہ عالم مثال کو خیال منفصل کہتے اور
صور مثالیہ کو قائم بالذات جانتے ہین تو ان دونون
باتون کی وجہ سے وہ بھی تصحیح عالم مثال مین بہ تجرد خیال
اور اوسکے عدم حلول بمادہ کی قائل ہوئے ہین اور کہتے ہین کہ وہ
خیال مجرد نفس ناطقہ کے ساتھ بعد اوسکے جسم محسوس سے علیحدہ
ہونیکے باقی ہے اور غیاث الحکما شہاب الدین مقتول

در شرح ہیاکل النور گوید انما سمی ہذا العالم
بالمثال لکونہ مشتملاً علی صور ما فی العالم
الحسی ولکونہ اول مثال صوری لما فی
الحضرۃ العلمیۃ الالٰہیۃ من صور الاعیان
والحقائق وسمی بالخیال المنفصل لکونہ
مادیاً شبیہاً بالخیال المنفصل انتہیٰ وباید
دانست کہ عرفا از مشاہدات خود چنین دیدہ اند
کہ برزخے کہ میان غیب و شہادت واقع است غیر
برزخے است کہ ارواح بعد از مفارقت نشأ دنیا
درو خواہند بود در صور جمیع اعمال و اخلاق حسنہ و
سیئہ کہ در نشأ دنیا کسب کردہ اند چنانچہ در
آیات و احادیث وارد شدہ درین جا باشد و گفتہ کہ
برزخی کہ روح بعد از مفارقت بآن جا منتقل میشود
غیر برزخی است کہ میان ارواح و اجساد است اول
را غیب مجالی گویند و ثانی را غیب امکانی و قال
اہل الشہود فی بیان عظمۃ عالم المثال ان
العالم الحسی بالنسبۃ الی العالم المثال
کحلقۃ ملقاۃ فی بیداء لا نہایۃ لہا و در
شرح حکمۃ الاشراق است کہ وہو عالم عظیم الفسحۃ
غیر متناہ یحذ و حذو العالم الحسی لجمیع ما
فیہا من الکواکب و المرکبات من المعادن

شرح ہیاکل النور میں لکھتے ہیں کہ یہ عالم مثال اس لیے
موسوم ہوا کہ یہ اون صورتون پر شامل ہے جو عالم
حسی میں ہیں نیز بوجہ اوس کے اول مثال صوری
ہونے کے جو حضرت علمیہ الٰہیہ میں صور حقایق و اعیان
سے ہے اور خیال منفصل سے بوجہ مادی ہونے کے
موسوم ہوا جو خیال منفصل سے مشابہ ہے انتہے جاننا
چاہیے کہ عارفین نے اپنے مشاہدات میں اس طرح دیکھا
ہے کہ غیب اور شہادت کے درمیان والی برزخ اوس
برزخ کے علاوہ ہے جس میں روحین جسم سے علیحدہ
ہونے کے بعد رہینگی اور کل اعمال اور اچھے و برے
اخلاق کی صورتین جو اوس نے دنیاوی زندگی مین
حاصل کی ہین جو آیات اور احادیث مین وارد ہین
یہین ہونگی اور بعضون نے کہا جس برزخ مین روح بدن
سی علیحدہ ہونیکے بعد رہتی ہی وہ اوس برزخ کی علاوہ ہے جو
ارواح اور اجساد کی درمیان ہین ہی اول کو غیب مجالی اور
دوسری کو غیب امکانی کہتے ہین اور عالم مثال کی عظمت کے
متعلق اہل شہود کا قول ہی کہ عالم حسی عالم مثال کے
مقابلے مین ایسا ہے جیسے بہت بڑے جنگل مین کوئی
حلقہ ڈال دیا جائے - اور شرح حکمۃ الاشراق مین
ہے کہ وہ ایک عالم نہایت وسیع ہے جس کی انتہا نہین اور
تمام اشیاء عالم حسی یعنی کواکب اور مرکبات معدنیات

والنباتات والحیوانات والانسان وبزیده
علیه باشیاء مثل اشباح المجردات انتهی مولانای
رومی می فرمایند ۔ پیشهٔ آموز کاندر آخرت +
اندر آید دخل کسب مغفرت + آنچنان شهریست
پر بازار و کسب + تو نه پنداری که کسب آنجاست
حسب + کلام مولانا ایضا دلالت صریحی مطابقی
دارد بران که کسب علوم وخلق وطلب درجهٔ کمال
درعالم مثال متحقق است وکلمات حکمای پیشین و
عرفای مصطبه نشین نیز بروجود این عالم ناطق اند
چنانکه منقول است از معلم اول ارسطاطالیس که در
میمر رابع آثولوجیا یعنی مباحث الٰهی گفته که من وراء
هذا العالم سماء وارض وبحر وحیوان و
ناس سماویون وکل من فی ذلك العالم
سماوی ولیس هناك شیء ارضی والروحانیون
الذین هناك یلائمون الانس الذی هناك
لا ینفر بعضهم عن بعض وکل واحد لا ینافی
صاحبه ولا یضاده بل یستریح الیه انتهی
گویم که قول حکیم در آثولوجیا کل من فی ذلك
العالم سماوی ولیس هناك شیء ارضی اشاره
به لطافت این عالم است ومن وراء هذا العالم
سماء وارض مؤید این اشارت است ازینجا تاویل

نباتات وحیوانات وانسان یہ سب مقابلہ اوسمین موجود
ہین اور اوس عالم مین دیگر اشیا مثل اجسا و مجردات کے
اس عالم سی زائد ہین انتہی مولانا ے رومی فرماتے ہین ۵
وہ پیشہ سیکھو جو آخرت مین کام آئے جب انسان کسب
معرفت کرتا ہی تب معرفت حاصل ہوتی ہی اوس عالم مین بھی
کسب کا دخل ہی جیسا کہ اس عالم مین بغیر کسب کے کچھ نہین ہوتا۔
اسیطرح وہ بھی ایک شہر بارونق وکسب ہے یہ نہ سمجھو کہ یہی دنیا کا
کسب وہان بھی کافی ہی۔ مولانا کا کلام بھی اس امر پر صریحی دلالت
کرتا ہی کہ کسب علوم وخلق وطلب درجہ کمال عالم مثال مین ثابت ہے
اور حکماے سابقین اور عرفاء صاحب یقین کی بھی کلمات اس
عالم کے وجود کی متعلق ناطق ہین چنانچہ معلم اول ارسطاطالیس نے
کتاب آثولوجیا یعنی مباحث الٰہی کی چوتھی میمر مین لکھا ہی کہ اس
یعنی باب ۱۲
عالم کی علاوہ آسمان اور زمین اور دریا اور حیوان وانسان سماوی
ہین اور اس عالم کی ہر چیز آسمانی ہی وہان کوئی چیز ارضی نہین اور وہ
روحانی لوگ جو وہان ہین ان کی دوستی جو یہان ہین ملایمت کرتی
ہین بعض بعض سی نفرت نہین کرتی اور نہ آپسمین نفرت کرتی
یا نقصان پہونچاتی ہین بلکہ ایک دوسرے کو آرام پہونچاتے
ہین انتہی مین کہتا ہون کہ آثولوجیا مین حکیم کا قول کہ اس
عالم کی ہر چیز سماوی ہی کوئی چیز ارضی نہین اس سی اشارہ
اس عالم کی لطافت کیطرف ہی اور من وراء ہذا العالم سماء وارض
سی اس اشارہ کی تائید ہوتی ہی اور یہین سی اس قول کی تاویل

یا من اظهر الجمیل کہ از مشکوة اہل قدس طہارت
علیہم السلام بر تو ظہور یافت کہ ما من مؤمن الا
وله مثال فی العرش از حضیض بطون بذروهٔ
عرش ظہور آمد و شیخ اکبر در فتوحات در تحقیق این
عالم می فرماید کہ فی کل نفس خلق الله فیها عوالم
یسبحون اللیل والنهار لا یفترون وخلق الله
من جملة عوالمها عالماً علی صورنا اذا ابصرها
العارف یشاهد نفسه فیها وبعضی علما اثبات
این عالم بدلیل عقلی کرده اند چنانچہ قلم حکمای مشائین
تحریر آن کرده کہ والدلیل هو ان الصورة المرئية
فی المرایا لیست فیها والا لما اختلفت رویتنا
لها باختلاف مواضع النظر لکن یختلف علی
ما یشهد به التجربة فان من ینظر عن یمین
المرأة یراه فی موضع غیر الموضع الذی یراه
الرائی من الیسار فیه ولا فی الهواء فانه شفاف
لا یظهر فیه شئ مع انا قد نری عند نظرنا
فی المرأة ما هو اعظم من الهواء کالسماء ولیستا
فی البصر لامتناع انطباع العظیم فی الصغیر
ولیست هی صورتك بعینها علی ان ینعکس
الشعاع فی المرأة الی وجهك والی ما یری
فی خلاف جهته المرأة فان القول بالشعاع

کہ ای وہ شخص جسنے جمیل کو ظاہر کیا زبان صاحب قدس وطہارت
علیہم السلام سے ان الفاظ مین پستی بطون سے بلندی عرش پر ظاہر
ہوئی کہ کوئی مومن ایسا نہین ہی جسکے واسطے عرش مین مثال نہ موجود
ہو شیخ اکبر فتوحات مین اس عالم کی تحقیق مین لکھتے ہین کہ ہر نفس مین
اللہ نے عوالم پیدا کیے ہین جو دن رات اسکی تسبیح کرتی ہین کاہلی نہین
کرتی اور اللہ نے منجملہ اون عوالم کے ایک عالم کو ہماری صورت
پر پیدا کیا ہی عارف جب اس عالم کو دیکھتا ہی تو اپنی آپکو اوسمین
مشاہدہ کرتا ہی اور بعض علمانے اس عالم کا اثبات عقلی دلیلون سے
کیا ہی جیسا کہ حکمای مشائین نے اسکو لکھا ہی اور وہ دلیل یہ ہی
کہ جو صورت آئینون مین دیکھی جاتی ہی وہ آئینون مین موجود نہین
رہتی اگر ایسا نہو تو ہماری رویت اختلاف مواضع نظر سے مختلف
نہو لیکن مختلف ہو جاتی ہی چنانچہ تجربہ شاہد ہی کیونکہ جو شخص
آئینہ کی داہنی جانب سے دیکھیگا تو وہ جگہ دیکھیگا جو بائین
جانب دیکھنے والے کی جگہ کے علاوہ ہوگی اور نہ ہوا مین کیونکہ وہ
شفاف ہی کوئی چیز اوسمین ظاہر نہین ہوتی باوجود اس کے
کہ ہم آئینہ دیکھنے کی وقت وہ چیز دیکھتے ہین جو ہوا سے بھی
بڑی ہی جیسے آسمان اور نہ بصارت مین کیونکہ بڑی چیز کا
انطباع چھوٹی چیز مین ممتنع ہی اور نہ یہ بعینہا صورت تمہاری ہے
علاوہ اس کے شعاع آئینے مین تمہارے چہرے کے مقابل
منعکس ہوتی ہے یا اوس چیز مین جو خلاف جہت
آئینہ دیکھی جائے پس اس قول کا مقید کرنا شعاع سے

باطل من وجوہ کثیرۃ ولیست فی عالم	یہ بہت وجہوں سے باطل ہے اور عالم عقول مین نہین
العقول ای عالم المجردۃ عن المادۃ لانہا	یعنی اوس عالم مین جو مجرد اشیاء مادیہ سے ہے اسلیے کہ وہ
ذوات مقداریۃ والمجردات لا تکون	ذوات مقداریہ ہین اور مجردات اس طرح نہین ہوتی تو اس
کذالک فبالضرورۃ تکون فی صقع اخر	سبب سے وہ دوسرے مرتبہ پر ہونگے اور وہی عالم مثال
وھو عالم المثال والخیال وکذا الصور	اور خیال ہے اور اسی طرح وہ صورتین ہین جو خواب مین دیکھی
المرئیۃ فی المنام او تتخیل فی الیقظۃ بل یشاھد	جاتی ہین یا جاگنے مین متخیل ہوتی ہین بلکہ اکثر امراض مین
فی الامراض کاصحاب البرسام والسرسام	دکھائی دیتی ہین جیسے سرسام اور برسام کے مریضون کو
وعند غلبۃ الخوف فیکون لھذہ الصورۃ	غلبہ اور خوف کے وقت بھی۔ تو ان صورتون کے لیے
مظاہر فصور المرایا مظہرھا المرایا وصور	بھی مظاہر ہین پس آئینے والی صورتون کے مظہر آئینے
الخیال مظھرھا التخیل وکذا الحس المشترک	ہین اور خیالی صورتون کا مظہر تخیل ہے اور اسی طرح
وغیرھا من القوی الجسمانیۃ وکذا فی	حس مشترک وغیرہ قوائے جسمانی اور ایسے ہی اس عالم مین
ھذا العالم کثیر من الغرائب وخوارق	بہت سی نادر اور خلاف عادت چیزین ہین چنانچہ بعض
العادات کما یحکی عن بعض الاولیاء	اولیاء اللہ سے مروی ہے کہ وہ باوجود اپنے شہر مین مقیم
انہ مع اقامتہ ببلدتہ کان من حاضری	ہونے کے ایام حج مین مکہ معظمہ مین موجود پائے گئے یا
المسجد الحرام ایام الحج وانہ ظھر من بعض	گھر کی دیوارون سے نکلے یا ایسے گھر سے ظاہر ہوے
جدران البیت او خرج من بیت مسدودۃ	جس کے دروازے بند تھے یا جیسے حضرت موسیٰ ابن
الابواب والکوات وکادراک موسی ابن	عمران نے ذات باری تعالےٰ کا ادراک کیا جب
عمران للباری تعالی لما ظھر فی الطور وغیرہ	اوس کا ظہور کوہ طور پر ہوا اور علاوہ اس کے
کما ھو مذکور فی التورٰۃ اوکظھور جبرئیل	جیسا کہ توریت مین مذکور ہے یا جیسے حضرت جبرئیل
بصورۃ دحیۃ الکلبی انتھی پس انچہ حق	دحیہ کلبی کی صورت مین ظاہر ہوے انتہے پس
اولی و احسن و اقوی در باب اثبات این عالم است	حق اور اولے اور انسب اس عالم کے اثبات کے متعلق

آن ست کہ گفتہ شود کہ چون اثبات این عالم انبیاء
و اولیا ارصاحبان رصد ارواح بمشاہدات ذوقیہ
و بہ مکاشفات عینیہ کردہ اند و اصحاب ارصاد
روحانی در ادراک مطالب و دریافت حقایق
بلند قدر اند از اصحاب ارصاد جسمانی پس چنانچہ
تصدیق مینمائی این جماعت را در انچہ بر تو عرض
می نمایند از ہیأت عالم فلکی سزاوار تر است کہ
تصدیق نمائی این جماعت را نیز با نچہ خبر می دہند
از اسرار و رموز عالم غیب بلکہ ایشان بتصدیق اولی
و انسب اند واللہ اعلم

یہ کہنا ہے کہ جب اس عالم کو انبیاء اور اولیاء اور
اون لوگون نے جنھون نے روحانیات کا مشاہدہ
کیا ہے اپنے ذوقی مشاہدات اور ذاتی مکاشفات
سے ثابت کر دیا ہے اور اصحاب مشاہدات روحانی
مطالب کے ادراک اور حقائق کے دریافت مین مرتبۃً
اصحاب مشاہدات جسمانی سے زیادہ ہین تو جس طرح
اون کی تصدیق اون امور مین کرتے ہو کہ جو ہیئات علم
فلکی کے بارہ مین وہ پیش کرتے ہین اسی طرح اون کی اسرار
او ر رموز عالم غیب کے اخبار کی بھی تصدیق کرو بلکہ انکی
تصدیق زائد بہتر اور مناسب ہے واللہ اعلم

قوله والمرتبة السادسة مرتبة عالم الاجسام وهي عبارة عن الاشياء الكونية المركبة الكثيفة التي تقبل التجزي والتبعيض

اقول مرتبۂ ششم مرتبۂ عالم اجسام است و آن
عبارت است از اشیاء مخلوقہ مرکبۂ کثیفہ کہ تجزی و
تبعیض ہر دو قبول می کنند تفصیل این اجمال آنست
کہ تعین ثالث از تعینات کیانیہ حضرت شہادت
و اجسام است و آن حس کہ مفید اشارۂ حسی است
برخے ازان نزد بعضے قابل کون و فساد نیند
کالعرش والکرسی زیرا کہ مقعر اول و محدب ثانی
سقف جنت است و بسایط آن پس ہمیشہ محیط
با آن باشند و آن ہر دو طبعی اند نزد اہل کشف

مین کہتا ہون کہ چھٹا مرتبہ مرتبۂ عالم اجسام ہی جو اشیائے
مخلوقہ مرکبہ کثیفہ سی مراد ہین اور تجزی اور تبعیض قبول
کرتی ہین اس اجمال کی یہ تفصیل ہے کہ تعینات
کونیہ سے تیسرا تعین عالم شہادت و اجسام ہے اور وہ
حس ہے جو اشارہ حسی کو مفید ہے بعض کے نزدیک
کچھ افراد قابل کون و فساد نہین ہین مثلاً عرش اور
کرسی اس لیے کہ مقعر اول اور محدب ثانی جنت کی
چھت ہے اور اوس کے بسایط اوسی کے ساتھ ہمیشہ
محیط ہون گے اور وہ دونون اہل کشف کے نزدیک طبعی ہین

وبرخے قابل ہر دو اند کالسموات السبع وثوابت وسیار
والارضی وکائنات الجو کہ اینہا عنصریات اند خواہ بسیط
باشند مثل عناصر ورعد وبرق وسحاب یا مرکب
چون معادن ونباتات وحیوان وبہر یک فلک
موکلے است کہ آن روح است واطلاع نیست
برین مگر بعض خواص را واشرف اجسام بدن انسان
کامل است کہ از عالم صغیر است ودر وشائی است
برائی انچہ درین عالم دیدہ می شود وشرحہ لا تطیق
ھذا الکراس بل گفتہ اند کہ عالم کبیر بسبب احتوائی
او بر مراتب وجوبیہ وامکانیہ معًا در صورت وحدانیت
بسبب امکانیت اوجسد مسویست وبوجہ وجوب او
عود در روح گیر دپس آمد انسان کامل چنانکہ عالم
قبل خلقت آدم جسدے مسوّے بود وبسبب خلقت
او عالم گشتہ واین حضرت اتم مظاہر است چہ انچہ
مدرک باشد بالاجمال در مراتب عالیہ وحضرات
متقدمہ این جا بالتفصیل دریافتہ میشود فافہم وانصف

اور بعضے قابل کون وفساد ہین جیسے ساتون آسمان اور
ثوابت وسیار اور زمین اور مخلوقات جو مابین آسمان
اور زمین کے ہین اور یہی عنصریات ہین خواہ بسیط ہون
جیسے عناصر اور رعد اور برق اور بدلی یا مرکب جیسے
معادن اور نباتات اور حیوانات اور ہر آسمان پر ایک
موکل ہے جو اوس کی روح ہے جس پر اطلاع بعض خواص
کو ہوتی ہے اور اجسام مین سب سے بزرگ انسان
کامل ہے جو عالم صغیر ہے جس مین اس عالم کی ہر چیز
کی مثال ہے جس کی شرح کی اس رسالہ مین ضرورت
نہین بلکہ بعض نے کہا ہے کہ عالم کبیر بوجہ مراتب وجوبیہ و
امکانیہ پر معًا مشتمل ہونیکی صورتمین بسبب امکانیت جسد
مسوّی ہے اور بوجہ اپنی وجوب کے روح کی طرف عود کرتا ہے تو انسان
کامل ہوا جسطرح عالم قبل خلقت آدم جسد مسوّی تھا اور اسکی پیدایش
کیوجہ سے عالم ہوا اور یہی مظہر اتم ہے کیونکہ جو کچھ مراتب عالیہ اور حضرات
متقدمہ مین مجملًا ادراک کیا جاتا ہے وہ اس مرتبہ مین تفصیلًا
پایا جاتا ہے پس سمجھو اور انصاف کرو۔

قولہ المرتبۃ السابعۃ ھی مرتبۃ الجامعۃ لجمیع المذکورۃ الجسمانیۃ والنورانیۃ والروحانیۃ
والوحدۃ والواحدانیۃ وھو التجلی الاخیرۃ واللباس الاخیر ھی الانسان فھذہ سبع مراتب منہا مرتبۃ الاولی الظہور

اقول مرتبہ ہفتم مرتبہ ایست جامعہ جمیع مذکورہ جسمانیہ و
برزخیہ نوریہ ووحدت وواحدیت واین تجلی آخر است
ولباس اخیر وآن انسان است پس ہمہ ہفت مراتب شدند

مین کہتا ہون کہ ساتوان مرتبہ جو تمام مراتب مذکورہ
جسمانیہ برزخیہ ونوریہ ووحدت وواحدیت کا جامع اور
تجلی آخر ولباس اخیر ہے انسان ہی تو یہ سات مرتبہ ہوئی

واولی ازان مرتبۂ لاظہور است وبرزخ امری حایل
است درمیان شیئین ومراد ازان عالم مشہود است
میان عالم معانی وصور وعالم ارواح واجسام و
عالم دنیا وآخرت وبرزخ جامع حضرت واحدیت
وتعین اول است کہ اصل برازخ است وبرزخ البرازخ
وحدت است ومراد از انسان انسان کامل است
بالفعل والوجود ولباس مشتق از لبس کنایہ از صورت
مزاجیہ انسانیہ است بہ ملابست تلبس نفس نفیسہ وی
بدان ونیز کنایہ است از ظہور ذات بالتعینات و
اشارہ است بدین لبس آنچہ صاحب نظم السلوک نوشتہ

ع ویظہر للعشاق فی کل مظہر ✤ فی اللبس
فی اشکال حسن بدیعۃ ✤ واولیت مرتبۂ اولی
ظاہر است واز تحقیق سابق ہم واضح ولائح است

جنمین پہلا مرتبہ لاظہور ہے اور برزخ دو چیزونمین حایل ایک
چیز ہے جس سے وہ عالم مراد ہے جو عالم معانی وصور و
عالم ارواح واجسام وعالم دنیا وآخرت کے درمیان
مشہود ہے اور برزخ جامع حضرت واحدیت وتعین اول
ہے جو برزخون کی اصل ہی اور برزخ البرازخ وحدت
ہے اور انسان سے انسان کامل بالفعل اور بالوجود
مراد ہے اور لباس لبس سے مشتق ہی جس سی صورت
مزاجیہ انسانیہ کیطرف اشارہ ہی جسنے اوسکے نفس نفیس کا
لباس اختیار کیا ہی اور ظہور ذات بہ تعینات کی طرف
اشارہ ہی اور اوس لبس کیطرف اشارہ کرکے صاحب
نظم السلوک نے لکھا ہے کہ عاشقون کے لیے ہر مظہر مین
ہر لباس اور ہر عمدہ صورتمین ظاہر ہوتا ہی اور مرتبۂ اولی کی
اولیت تو ظاہر ہی ہی نیز تحقیق سابق سی واضح اور روشن ہے

قولہ والستۃ الباقیۃ منہا مراتب الظہور الکلیۃ

اقول وشش مراتب بقیہ از مراتب ہفتگانہ ظہور کلیہ اند
کہ این ہمہ تمامہ جزئیات از وبہ عرصۂ ظہور خرامیدہ اند
وظہور عبارت از مرتبہ ایست کہ بدان امتیاز یکی از دیگری بود

مین کہتا ہون اور چھ مراتب بقیہ سات مراتب سے ظہور کلی
ہین جس سے یہ تمام جزئیات ظاہر ہوئے ہین اور ظہور
وہ مرتبہ ہے جس سے ایک کا دوسرے سے امتیاز ہو جاے۔

قولہ والاخرۃ منہا الانسان اذا عرج وظہر فیہ المراتب المذکورۃ مع انبساطہا یقال لہ الانسان الکامل

اقول ومرتبۂ اخیر ازین مراتب مراد ازان مرتبۂ
انسانی است آن کہ ہرگاہ کہ عروج کند انسان و
ظاہر شود در وی جمیع مراتب مذکورہ مع انبساط ای

مین کہتا ہون اور ان مراتب کے مرتبۂ اخیر سے مراد
مرتبۂ انسانی ہے کہ جس وقت انسان عروج کرتا ہی اور
اوس مین تمام مراتب مذکورہ بالتفصیل ظاہر ہو جاتی ہین

تفصیل او را انسان کامل گویند چرا کہ صورت کاملۂ
الٰہی کہ ظاہر است بحسب این مظاہر ظہورش ممکن
نیست باین حیثیت مگر در مظہر انسان کامل چہ
کہ حقیقت انسان کامل آنست کہ یافتہ میشود درو
علم بالذات والصفات والماہیات بعلم اجمالی کہ
درو تفصیل نیست چنانکہ این شان تعین اول است و
یافتہ میشود درو علوم مفصلہ کہ درو اجمال نیست کما ہو
شان التعین الثانی و یافتہ می شود درو مرتبۂ ارواح
و مرتبۂ مثال و مرتبۂ شہادت کما ہو شان
ہذہ المراتب الثلثۃ و در کونین نبودہ است اعظم رتبۃً
شئ غیر انسان کامل کہ او خلیفۃ اللہ است حقاً
مولانا شاہ ولی اللہ محدث در الطاف القدس در
بیان خواص انسان کامل می فرماید کہ انانیت
کبریٰ انانیت خاص انسان کامل را جارحۂ خود
میسازد و حاصلش آنکہ زبان زید چنانکہ در انانیت
مقیدۂ خود میگوید کہ من زیدم کار من چشیدن و گفتن
است و ہم دیدن و شنیدن و کردن و رفتن است
ازین اطلاق زبان زید زید نمیگردد و زید مطلق
زبان مقید نمیشود بلکہ زبان مظہر و جارحہ زید است
و زید بجارحۂ خود کلام میکند ہمچنان انسان کامل
مظہر و جارحۂ حق می گردد و حق بجارحۂ خود کلام میکند

تو اوس کو انسان کامل کہتے ہین کیونکہ ظہور صورت کاملۂ
الٰہی جو موافق ان مظاہر کے ظاہر ہے اس حیثیت سے ممکن
نہین مگر انسان کامل مین اس لیے کہ حقیقتًا انسان کامل
وہی ہے جسمین علم ذات اور صفات اور ماہیات بعلم اجمالی
پایا جاے نہ کہ تفصیلی جیسے کہ تعین اول کی حالت ہے اور
علوم مفصلہ پائے جائین جس مین اجمال بالکل نہو جیسے کہ
تعین ثانی کا حال ہے اور اوس مین مرتبۂ ارواح اور
مرتبۂ مثال و مرتبۂ شہادت بھی پایا جائے جیسا کہ ان
مراتب ثلثہ کی حالت ہے اور کونین مین کوئی چیز
مرتبۂ انسان کامل سے بزرگ نہین کیونکہ وہ حقیقتًا
خلیفۃ اللہ ہے مولانا شاہ ولی اللہ محدث الطاف القدس
مین خواص انسان کامل مین بیان فرماتے ہین کہ انانیت
کبریٰ انانیت خاص انسان کامل کو اپنا آلہ بناتی
ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ زید کی زبان جس طرح اپنی انانیت
مقیدہ مین کہتی ہے کہ مین زید ہون میرا کام چکھنے
اور کہنے نیز دیکھنے اور سننے اور کرنے اور چلنے کا
ہے تو اس کہنے سے زید کی زبان زید نہین
ہو جاتی اور زید مطلق زبان مقید نہین ہو جاتا
ہے بلکہ زبان مظہر اور آلہ زید ہے ۔ زید اوس
آلے سے کلام کرتا ہے اسی طرح انسان کامل مظہر و
آلۂ حق ہو جاتا ہے اور حق بذریعہ اپنے آلہ کی کلام کرتا ہے

مثنوی ؎ با مریدان آن فقیر محتشم ＋ بایزید آمد که نک یزدان منم ＋ گفت مستانه عیان آن ذوفنون

لا الٰہ الا انا ہا فاعبدون ＋ چون گذشت آن حال گفتندش صباح ＋ تو چنین گفتی و نبود این صلاح ＋ گفت این بار ارکنم این مشغلہ ＋ تیغہا بر من زنید آن دم ہلہ ＋ حق منزہ از تن و من با تنم ＋ چون چنین گویم ببایدکشتنم ＋ مست گشت و باز استغراق رفت ＋ آن وصیتہاش از خاطر برفت ＋ عشق آمد عقل او آوارہ شد ＋ صبح آمد شمع او بیچارہ شد ＋ عقل او شحنہ است چون سلطان رسید ＋ شحنۂ بیچارہ در کنجے خزید ＋ عقل سایۂ حق بود حق آفتاب ＋ سایہ را با آفتاب او چہ تاب ＋ چون پری غالب شود بر آدمی ＋ گم شود از مرد وصف مردمی ＋ ہر چہ گوید آن پری گفتہ بود ＋ زین سرے زان سرے گفتہ بود ＋ چون پری را این دم و قانون بود ＋ کردگار آن پری خود چون بود ＋ آدمی رفتہ پری خود او شدہ ＋ ترک بے الہام تازی گو شدہ ＋ چون بخود آید نداند یک لغت ＋ چون پری را ہست این ذات و صفت ＋ پس خداوند پری و آدمی ＋ از پری کے باشدش آخر کمی ＋ شیر گیر از خون نرہ شیر خوردہ ＋ تو بگوئی آن نہ کرد آن بادہ کرد ＋ در سخن

مثنوی میں ہی کہ اپنے مریدوں سے حضرت بایزید بسطامی نے کہا کہ میں خدا ہوں اور بحالت مستی صاف صاف یہ کہا کہ

فرمایا کہ میرے سوا کوئی معبود نہیں میری عبادت کرو جب وہ حال فرو ہو گیا تو دوسرے روز مریدوں نے عرض کیا کہ آپ نے ایسا کہا تھا اور یہ ٹھیک نہیں حضرت نے جواب میں فرمایا کہ اگر ایک بار پھر میں یہ کہوں تو اسوقت میرے تلوار مار دینا کیونکہ حق جسمانیت سے منزہ ہی اور میں باوجود جسمانیت اگر یہ کہوں تو قابل گردن زدنی ہوں پھر جب دوبارہ مست ہوئے تو وہ اپنا ارشاد بھول گئے مولانا فرماتے ہیں کہ عشق کا غلبہ جب ہوتا ہی تو عقل علیحدہ ہو جاتی ہی جیسے صبح ہو جانے سے شمع کی روشنی بیکار ہو جاتی ہی عقل و عشق کی مثال سپاہی و بادشاہ کی ہی جب بادشاہ آتا ہی تو بیچارہ سپاہی الگ کونے میں بیٹھ جاتا ہی عقل سایہ کیطرح ہی اور حق یعنی عشق آفتاب کیطرح سایہ آفتاب کے سامنے کب ٹھیر سکتا ہی جب کوئی جن کسی آدمی پر غالب آجاتا ہی تو اُس سے آدمیت کے اوصاف جاتے رہتے ہیں اسوقت جو کچھ وہ کہتا ہی وہ جن ہی کا قول ہوتا ہی جب جن کا یہ قاعدہ ہی تو خالق الجن کا کیا کہنا انسان اپنی حالت سے گذر جاتا ہی اور پری کی حکم میں ہو جاتا ہے اگر ترک ہوتا ہی تو عربی بولنے لگتا ہی جب وہ حالت فرو ہو جاتی ہی اور ہوش میں آجاتا ہی تو ایک لفظ نہیں جانتا جب جن اور پری میں یہ قدرت ہی تو جو سب کا خالق ہے وہ کب اس سے عاری ہو سکتا ہے۔ اگر کوئی شراب کے نشے میں شیر کو پکڑ لے تو یہی کہا جائیگا کہ یہ شراب کا اثر ہے یہ شخص کچھ نہیں کر سکتا اسی طرح شرابی جب باتیں کرنے پر

پرداز داز نو و کہن ✤ تو مگوئی بادہ گفته است این
سخن ✤ بادہ را چون بود این شر و شور ✤ نور حق
را نیست این فرہنگ و زور ✤ کہ ترا از تو بکل خالی
کند ✤ تو شوی پست آن سخن عالی کند ✤ گرچہ
قرآن از لب پیغمبر است ✤ ہر کہ گوید حق نہ گفتہ
کافر است ✤ و از قرآن مجید ہویدا است کہ از درخت
ندا انی انا اللہ برآمد اگر از انسان کامل برآید
چرا عجب بود صاحب گلشن راز می فرماید ع
روا باشد انا الحق از درختے ✤ چرا نبود روا از نیک بختے

آتا ہے تو بھی یہی کہا جاتا ہے کہ یہ شراب کی وجہ سے ہے جب
شراب میں اتنا زور شور ہے تو کیا نورانیت حق میں یہ زور و
شور نہیں ہو سکتا کہ تمکو تمام خیالات اور خواہشات سے خالی
کرکے تم ایسے پست خیال سے اعلے باتین کہلوا دے دیکھو
کلام اللہ اگرچہ آنحضرت کی زبان سے ظاہر ہوا لیکن جو اوسکو
خدا کا کلام نہ کہے وہ کافر ہے اور قرآن شریف سے صاف
ظاہر ہے کہ آواز انی انا اللہ درخت سے آئی اگر انسان کامل سے
آوے تو کون تعجب کی بات ہے صاحب گلشن راز کہتے ہین جب درخت سے
انا الحق کی آواز آنا جائز رکھی گئی تو انسان سے کیسے ناجائز ہو سکتی ہے

قولہ والعروج والانبساط علی الوجہ الاکمل کان فی نبینا صلی اللہ علیہ وسلم ولذا کان خاتم النبیین

اقول و این عروج و انبساط بر وجہ کامل بود در
پیغمبر ما صلی اللہ علیہ وسلم و ہمین وجہ خاتم النبیین
شد و عروج عبارت است از سیر مقربین و ذلک
ان کل سالک اذا سلک علی طریق یکان
غایۃ الحق بشرط فوزہ تعالی منہ سبحانہ
بسعادۃ فان ذلک السالک صاحب معراج
وسلوکہ عروج والانبساط یعنون بہ السیر
مع الجبلۃ بارسال السجیۃ والتحاشی من
وحشۃ الحشمۃ والمراد بالسیر مع الجبلۃ
السیر مع ما جبل العبد علیہ من الاخلاص
من غیر تکلف ولا تصنع فی قول او عمل و

مین کہتا ہون کہ یہ عروج اور انبساط ہمارے حضرت صلی اللہ
علیہ وسلم مین پورا تھا اسی وجہ سے آپ خاتم النبیین ہوئے اور
عروج سے مراد مقربین کی سیر ہے اس لیے کہ سالک جب
کسی طریقہ پر چلتا ہے تو اوس کی انتہا حق ہی ہوتی ہے
بشرطیکہ وہ اپنی خوش نصیبی سے حق تک پہونچ
جاے پس یہی سالک صاحب معراج ہے اور
اوس کا سلوک عروج اور انبساط ہے جس سے سیر
مع الجبلت مراد ہے خواہشات طبعی چھوڑنی اور وحشت
حشمت سے یکسو ہونے کی ساتھ سیر مع الجبلت سے مراد وہ
سیر ہے جو بندے مین صفت اخلاص سے پیدا ہو
کوئی تکلف یا بناوٹ قول و عمل مین نہ ہو

ذلك انما یکون بارسال السجیۃ ای الطبع الذی
جمعہا سجایا وھی الطبایع او بالتحاشی ای
والتجنب عن وحشۃ الحشمۃ ویعنی بالحشمۃ
الحیاء وذلك لما یلزم المستحی من الوحشۃ انتہی
وانبساط بر دو قسم است انبساط مع الخلق وانبساط
مع الحق انبساط مع الخلق بر سہ حال است اول
آنکہ معزول ندارد خلق را از روی ظن بر نفس خود بما
لہا من الحظوظ بالاعتزال عنہم وبالخلوۃ
دونہم بل توثرھم علی نفسك بالاجتماع بھم
وترك حظك من الاعتزال عنہم دوم آنکہ سہیم سازد
کنی خلق را در فضل خود بمواسات برادرشان انچہ
زائد از ضرورت تست بعد از ان احسان بقدر امکان
است سوم آنکہ تحمل کند آنرا کہ از خلق صادر شود از سوء
معاشرت و نگرداند خود را میان خلق موقر از اندازہ
بیشتر وانبساط مع الحق اینست کہ دوست ندارد ترا
خوف از حق از رجائے تو بحق بل کما انك تخاف
الم نقمتہ فکذا ترجو فضلہ وعمیم نعمتہ وانطواء
الانبساط مع الانبساط معناہ انطواء انبساط العبد
فی بساط الحق بحیث لا یری لنفسہ بسطا ولا قبضا
لکون الحق تعالی ھو الباسط القابض من غیر واسطۃ
بحیث یستہلك وصف العبد فی وصف الرب عز سلطانہ انتہی

اور یہ ترک عادات طبعی سے ہوتا ہے سجیہ کی جمع
سجایا ہے یعنی خصائل وعادات اور بذریعہ وحشت
حشمت سے بچنی کی حشمت سی حیا مراد ہے اس لیے کہ حیا
کرنے والے کے لیے وحشت لازمی ہے انتہی اور انبساط دو
قسم پر ہے انبساط بخلق اور انبساط بحق انبساط بہ خلق کی
تین حالتین ہین اول خلق کو اپنے نفس پر گمان رکھنے
کی وجہ سے معزول نہ رکھے کیونکہ اوسے اون سے علیحدہ
ہونے اور خلوت اختیار کرنے مین حظ ہوتا ہے بلکہ بذریعہ
اون کی ہمنشینی کے اون سے یکسو ہونے کے حظ کو ترک
کرے دوسرے مخلوقات کو اپنے فضل مین حصہ دے
اور جو چیزین اپنی ضروریات سی زائد ہون اون کو تقسیم کر دے
پھر بقدر امکان احسان کرے تیسرے خلق کی خراب
معاشرت کو برداشت کرے اور اپنے کو خلق مین اندازہ
سے زیادہ موقر نہ کرے اور انبساط بحق یہی کہ امید اور خوف
حق کے ساتھ برابر ہو خوف زائد نہو یعنی جس طرح گناہون کے
عذاب کا خوف رکھے اوسی طرح اوسکے عموم نعمت سی امید
رکھے اور انطواء الانبساط مع الانبساط کے معنی یہ ہین کہ بندہ
کا انبساط بساط حق مین ملا ہوا ہو اس حیثیت سے کہ
اپنے مین نہ قبض دیکھے نہ بسط بوجہ حق کی بلا واسطہ قابض
اور باسط ہونے کے اسی طرح وہ اپنی صفات حق عز سلطانہ
کی صفات مین فانی کرے انتہی۔

قوله كما ان اسماء مرتبة الالوهية لا يجوز اطلاقها على مراتب الكون والخلق
كذلك لا يجوز اطلاق مراتب اسماء الكون والخلق على مرتبة الالوهية

اقول یعنی وجود در جمیع مراتب موجودات ذہنی و
خارجی محمول می شود اور امراتب متفاوت است
بعضہا فوق بعض و در ہر مرتبہ اور اسامی و صفات
و نسب و اعتبارات مخصوصہ است کہ در سائر مراتب
نیست چون مرتبۂ الوہیت و ربوبیت و مرتبۂ عبودیت
و خلقیت پس اطلاق اسامی مراتب الوہیت مثلاً
چون اللہ و رحمن و غیرہا بر مراتب کونیہ عین کفر و محض
زندقہ باشد و ہمچنین اطلاق اسامی مخصوصہ بمراتب کونیہ
بر مراتب الٰہیہ غایت ضلال و نہایت خذلان باشد

میں کہتا ہوں یعنی وجود کل مراتب موجودات ذہنی و
خارجی پر محمول ہوتا ہے لیکن اوسکے مراتب مختلف ہیں
بعض بعض سے زائد اور ہر مرتبہ میں اوسکے اسماء و صفات
و نسب و اعتبارات مخصوصہ ہیں جو کل مراتب میں نہیں
جیسے مرتبۂ الوہیت و ربوبیت و مرتبۂ عبودیت و خلقیت
پس اسماء مرتبۂ الوہیت کا اطلاق اللہ اور رحمن وغیرہ
کی طرح مراتب کونیہ پر عین کفر اور محض زندقہ ہے
اسی طرح مراتب کونیہ کے اسماء مخصوصہ کا اطلاق مراتب
الٰہیہ پر باعث ضلالت اور رسوائی ہے۔

قوله وان لذلك الوجود كمالين احدهما كمال ذاتي وثانيهما كمال اسمائي اما كمال
الذاتي فهو عبارة عن ظهوره تعالى على نفسه بنفسه لنفسه بلا اعتبار الغير والغيرية

اقول حضرت وجود الحق را کہ ذات بحت است دو
کمال اند یکے کمال ذاتی و دیگرے کمال اسمائی اما
کمال ذاتی و آن عبارت است از ظہور او تعالے
بر نفس خود بنفس خود برائے نفس خود بلا اعتبار غیر و غیریت
حاصل آنکہ اور از ذات خود بذات حاصل است بے
اعتبار امرے زائد کہ آن ظہور ذات مر نفس خود را در
نفس خود از بہر نفس خویش است و کمال عبارت است
از حصول ما ینبغی لما ینبغی کما ینبغی پس در کمال ذاتی

میں کہتا ہوں کہ حضرت وجود حق یعنی ذات بحت کی دو کمال
ہیں ایک کمال ذاتی اور دوسرا کمال اسمائی کمال ذاتی سے
مراد ہے حق کا ظہور اپنی ذات سے اپنی ذات پر اپنی ذات
کے لیے بلا اعتبار غیر اور غیریت کے خلاصہ یہ ہے کہ حق کو
اپنی ذات بغیر کسی امر زائد کے اعتبار کے بالذات حاصل ہے کہ وہ ظہور
ذات مخصوص اپنی ذات کا اپنی ہی ذات میں اپنی ذات کیلیے
ہے اور کمال سے مراد اوس چیز کا حاصل ہونا ہے جو اوسی کے
لیے لائق ہے اور پورے طور پر اوسکی لیاقت رکھتا ہے پس کمال ذاتی میں

دو سیر و دو دور اند یکے سیر اجمالی و دور کہ دروے علم
ذات بذات اجمالاً بود و آنرا دائرۃ الوجود خوانند
قوس عروجی و اعلاے وے احدیت است و قوس
نزولی و ادناے وے واحدیت و قاب این دائرہ را
برزخ کبریٰ و حقیقت محمدیہ گویند دوم سیر و دور تفصیلی کہ
دروے علم ذات بذات و بہ کمالات ذات مفصلاً بود
و آن را دائرۂ الوہیت نامند قوس عروجی و اعلاے
وے اسماء الٰہی وجوبی است کہ آن را ظاہر وجود خوانند
و قوس نزولی و ادناے وے اسماء کیانی و امکانی کہ
آن را ظاہر علم گویند و قاب این دائرہ را برزخ صغریٰ
و حقیقت انسانیہ خوانند و این کمال ذاتی را عالم علم
و فیض اقدس نیز نامند و ذات بدین علم و مشاہدہ
از وجود عالم و عالمیان مستغنی است چہ علم و شہود حق
مر ایشان را بجمیع احکامہم و مقتضیاتہم عند اندراجہم
فی الوحدۃ حاصل است اما این شہود و شہود یست
غیبی علمی چون شہود مفصل در مجمل و کثیر در واحد
و نخلہ مع الاغصان و توابعہا در نواۃ واحدہ اما کمال
اسمائی مرتبۂ وجود عالم در خارج بود و موجد مطلق حق
تعالیٰ بہ صور علمیہ درین کمال اسمائی بہ تجلی ایجادی
متجلی و بنور انبساطی وجود ذاتی منبسط گردید و موجودات
خارجیہ را بظہور آورد اما مظاہر خارجیہ مجردہ را عالم غیب

دو سیر اور دو دور ہین ایک سیر و دور اجمالی ہے جسمین ذات
کا علم ذات کی ساتھ اجمالی ہوتا ہی اسکو دائرۃ الوجود کہتی
ہین جو دو قوس پر مشتمل ہی ایک قوس عروجی جسکا اعلیٰ مرتبہ
احدیت ہی اور دوسرا قوس نزولی جسکا ادنیٰ مرتبہ احدیت ہے
اور اس دائرہ کی درمیانی حصہ کو برزخ کبریٰ و حقیقت محمدیہ کہتی
ہین دوسری سیر اور دور تفصیلی ہے جسمین ذات کا علم ذات اور
کمالات ذات کی ساتھ مفصل ہوتا ہی اسکو دائرۂ الوہیت کہتی
ہین اور یہ بھی دو قوس پر مشتمل ہی ایک قوس عروجی جسکا اعلیٰ مرتبہ
اسماء الٰہی وجوبی ہین جنکو ظاہر وجود کہتی ہین اور دوسری قوس
نزولی جسکا ادنیٰ مرتبہ اسماء کونی و امکانی ہین جنکو ظاہر علم کہتی
ہین اور اس دائرہ کی درمیانی حصہ کو برزخ صغریٰ اور حقیقت انسانیہ
کہتی ہین اور اس کمال ذاتی کو عالم علم اور فیض اقدس بھی کہتی ہین اور
ذات بوجہ اس علم و مشاہدہ کی وجود عالم و اہل عالم سی مستغنی ہے
کیونکہ حق کو علم و شہود ان سب کا مع کل انکی احکامات اور اقتضیات
کی انکی وحدت مین داخل ہونیکے وقت حاصل ہی لیکن یہ شہود شہود
غیبی علمی ہی جیسے مفصل کا شہود مجمل مین یا کثیر کا واحد مین یا
درخت کا مع اپنی شاخون وغیرہ کے ایک گٹھلی مین اور کمال
اسمائی مرتبۂ وجود عالم فی الخارج ہی حق عز نوالہ صور علمیہ پر اس
کمال اسمائی مین تجلی ایجادی کے ساتھ متجلی ہوا اور نور انبساطی
وجود ذاتی کے ساتھ ساری ہوکر موجودات خارجیہ
کو وجود اور ظہور مین لایا مظاہر خارجیہ مجردہ کو عالم غیب

اضافی وعالم ملکوت وعالم امر خوانند و مظاہر خارجیہ
مادیہ را عالم شہادت مطلقہ وعالم ملک وعالم خلق
نامند و این مظاہر مجردہ و مادیہ را عالم خارج و
فیض مقدس نیز گویند و عند المحققین مراتب سفر
الٰہی نامتناہی اند اما حصر اکوان از روی کلیت
در بست و ہشت مرتبہ کردہ اند کما قیل ؎
عقل کل نفس کل طبیعت کل ✤ بعد ازان جوہر
ہبائی دان ✤ جسم کل شکل و عرش و کرسی پس
نہ فلک شد بامر حق گردان ✤ فلک اطلس است
اول او ✤ آخرینش قمر ببین تو عیان ✤ پس
ازان کرۂ اثیر و ہوا ✤ بعد ازان آب و خاک را میدان ✤
شد تمام انگہی جماد و نبات ✤ ظاہر آمد ازان پس
حیوان ✤ گشت باز بحسب حکم ازل ✤ ملک و
جن و عاقبت انسان ✤ مرتبہ جامع جملہ شد ظاہر ✤
اوست مقصود کل کون و مکان ✤ قوس عروجی
واعلای این دائرۃ الاکوان عالم علوی و ملکوت
بود و قوس نزولی وادنای وے عالم سفلی و قاب
این دائرہ را برزخ جامع وعالم مثال مطلق نامند
و ظہور حق درین مظاہر خارجی کمال جلا است
و شہود وے مر ویرا درین مجالی اکوانی کمال
استجلا اما این شہود شہود یست عیانی و وجودی چون

اضافی وعالم ملکوت وعالم امر کہتے ہیں اور مظاہر خارجیہ
مادیہ کو عالم شہادت مطلقہ وعالم خلق وعالم ملک کہتے
ہین اور انھین مظاہر مجردہ و مادیہ کو عالم خارج اور فیض
مقدس بھی کہتے ہین اور محققین کے نزدیک سفر الٰہی
کے بے انتہا مراتب ہین لیکن حصر اکوان بحیثیت کلیت
اونھون نے اٹھائیس مرتبون مین کیا ہے چنانچہ کہا ہے
کہ ؎ اول عقل کل پھر نفس کل پھر طبیعت کل پھر جوہر
ہبائی پھر جسم کل پھر شکل پھر عرش پھر کرسی پھر نو آسمان جو
بامر حق متحرک ہین جن کا اول فلک اطلس اور آخر فلک القمر ہے
پھر کرۂ اثیر و کرۂ ہوا اور کرۂ آب و کرۂ خاک ہے اس مین سب
جمادات اور نباتات آگئے بعد اوسکے مرتبۂ حیوان ظاہر
ہوا پھر بحکم ازلی فرشتہ اور جن ظاہر ہوئے بعد اوس کے
انسان پھر مرتبۂ جامع یعنی انسان کامل ہے جس مین
کل چیزین ظاہر ہوئین اور جو مقصود آفرینش عالم ہے
قوس عروجی اور اس دائرۃ الاکوان کا اعلے مرتبہ
عالم علوی وعالم ملکوت ہے اور قوس نزولی اور اوسکا ادنی
مرتبہ عالم سفلی ہے اور اس دائرے کا درمیانی حصہ
برزخ جامع اور عالم مثال مطلق ہے اور حق کا ظہور
مظاہر خارجی مین کمال جلا ہے اور اوس کا شہود
مخصوص اپنے لیے ان مجالی اکوانی مین کمال
استجلا ہے اور یہ شہود شہود عیانی و وجودی ہے جیسے

شہود مجمل در مفصل و واحد در کثیر نواة در نخلہ و توابع آن و آخر کل اکوان و مقصود از آفرینش جہان و جامع جمیع مراتب قدم و حدثان و مخلوق بر صورت رحمان انسان کامل است چنانچہ آخر شجر و مقصود از نصب شجر و جامع جمیع مراتب ثمر اول شجر و مخلوق بر صورت ثمر اول ثمر آخر پختہ است و مقصود انتہائے این نزول محمد رسول اللہ بود الانسان سری عبارت از وست و اما سفر العبد بر عکس سفر الحق از اسفل به اعلی و از کثرت بوحدت بود ہمچو شہود شخص واحد در عکس مرایائے متکثرۂ مختلفہ و شہود تخم واحد در شجر و شہود آب در امواج و حباب و شہود موم در بیا دہا و فرزین و مقصد انتہائے این عروج لا الہ الا اللہ بود و انا سر الانسان اشارت باوست

مجمل کا شہود مفصل مین اور واحد کا کثیر مین اور گٹھلی کا درخت مین اور کل اکوان کا آخر اور عالم کی پیدایش کا مقصود اور کل مراتب حدوث و قدم کا جامع اور صورت حق پر مخلوق انسان کامل ہے جیسے درخت لگانے کا مقصود اور نتیجہ بحیثیت مجموعی اس درخت کا پہلا پھل ہے اور پہلے پھل کی شکل پر آخری پختہ پھل بھی ہوتا ہے اسی طرح اس نزول کی انتہا سے مقصود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہین الانسان سری اسی سے مراد ہے لیکن بندے کا سفر حق کے سفر کے برعکس اسفل سی اعلی کی طرف اور کثرت سے وحدت کی طرف ہوتا ہے جیسے ایک شخص کا شہود بہت سے مختلف آئینون مین یا بیج کا شہود درخت مین یا پانی کا شہود موج اور حباب مین اور موم کا شہود پیادون اور فرزین مین اور انتہائے مقصد اس عروج کا لا الہ الا اللہ ہی اور انا سر الانسان بھی اسی کی طرف اشارہ ہے -

قولہ وغناء المطلق لازم لہذا الکمال الذاتی ومعنی الغناء المطلق مشاہدتہ تعالی فی نفسہ جمیع الشیون والاعتبارات الالہیۃ والکونیۃ مع احکامہا ولوازمہا ومقتضیاتہا علی وجہ کلی جملی لاندراج الکل فی بطون الذات ووحدتہ کاندراج جمیع الاعداد فی الواحد العددی

اقول وغنائے مطلق لازم کمال ذاتی ست و معنی غناء مطلق آن ست کہ شیون و احوال و اعتبارات ذات با حکامہا و لوازمہا بر وجہ کلی جملی کہ در جملہ مراتب الہی و کیانی می نماید مر ذات را و بطون

مین کہتا ہون کہ غناء مطلق کمال ذاتی کے لیے لازم ہی اور اسکے یہ معنی ہین کہ ذات کی شیون و احوال و اعتبارات مع اونکے احکام اور لوازم کے بطریقہ کلی جملی جو کل مراتب الٰہی و کیانی مین نظر آتے ہین وہ سب کے سب باطن ذات مین

آن و اندراج کل در وحدت آن چون اندراج
جمیع اعداد و مراتب آنها در واحد و واحد در احد
مشاہد و ثابت باشند بہ جمیع صورہا و احکامہا
کما ظہرت و تظہر مفصلۃ فی المراتب الی الابد پس
ذات اقدس بدین مشاہدہ مستغنی باشد از عالم و
عالمیان و از ظہور ایشان بر وجہ تفصیل در مراتب
ابدالآباد زین چہ علم حق و شہود او مر ایشان را بجمیع
احکامہم و مقتضیاتہم عند اندراجہم فی الواحدیۃ
حاصل است چنانکہ می فرمایند اما اندراج در جمیع
اعداد در واحد عددی بدین تفصیل است کہ واحد
در مراتب اعداد ظہوری دارد و در ہر یک خاصیتی
و فائدہ می دہد کہ در ان دیگر نیست و حقیقت ہر
یک مغایر حقیقت دیگر نیست و ہمہ تفصیل مرتبہ
واحد می کنند کہ واحد است کہ درین مراتب بتکرار
ظہور کردہ زیرا کہ اثنین دو واحد است و ثلثہ سہ
و ہمچنین جمیع اعداد کہ در ان ہیئت وحدانی مجتمع
گشتہ اند و از ان اثنان و ثلثہ و غیرہما من الاعداد
حاصل شدہ پس مادۂ اعداد متکرر میگردد و صورت
اعداد ہم و ہمہ اعداد بواحد موجود اند و واحد
بر واحدیت خود ازلاً و ابداً باقی ست پیدا کردن
واحد بتکرار خویش اعداد را شانی ست مر پیدا کردن

بطریق اندراج کل در وحدت و اندراج جمیع اعداد و
مراتب در واحد و واحد در احد مشہود اور ثابت ہون
مع تمام احکام اور صورتون کے جیسا کہ ظاہر ہوئے ہین اور
ابد تک مراتب مین تفصیل کی ساتھ ظاہر ہونگے پس ذات
اقدس اس مشاہدہ سے عالم اور عالم والون اور مراتب
ابدالآباد مین اون کے ظہور تفصیلی سے مستغنی ہوگی اس
لیے کہ جو احکام و مقتضیات مرتبۂ واحدیت مین ان پر
وارد ہونے والے ہین حق کو اپنی ذات مین ان کا علم و شہود
حاصل ہے جیسا کہ فرماتے ہین لیکن کل اعداد کا اندراج
واحد عددی مین اس تفصیل سے ہے کہ واحد مراتب اعداد
مین سے ہر ایک مین نئے طریقے سے ظاہر ہی اور ہر ایک
مین ایک خاصیت اور فائدہ دیتا ہے جو دوسرے
مین نہین اور ہر ایک کی حقیقت دوسری کی حقیقت سے
مختلف ہی حالانکہ سب مرتبۂ واحد ہی کی تفصیل ہین اور
واحد ہی ان مراتب مین مکرر ہو کر ظاہر ہوا ہی اس لیے کہ دو
کا عدد واحد پر ایک زائد کرنے سی ہوا اور تین دو پر ایک زائد
کرنے سی اسیطرح کل اعداد ہین جو اوس ہیئت وحدانی مین مجتمع
ہوئی ہین اور اونسی دو اور تین وغیرہ اعداد حاصل ہوئی ہین پس اعداد
کا مادہ مکرر ہو جاتا ہی اور اعداد کی صورت بھی اور تمام اعداد
واحد مین موجود ہین اور واحد اپنی واحدیت پر ازلاً و
ابداً باقی ہے اور واحد کا اپنی تکرار سے اعداد کو پیدا کرنا

حق خلق را بظهور خویش در صور کونیه و تفصیل عدد
مراتب واحد را مثالی است مر اظهار اعیان احکام
اسماء و صفات را و ارتباط میان واحد و عدد که
موجب این مفصل مرتبه ایست مثالی ست مر ارتباط
میان حق و خلق را که حق موجد خلق است و مفصل
مرتبهٔ تنزلات و ظهورات حق و آنکه میگوئی که واحد
نصف اثنین و ثلث ثلثه و غیرها مثالیست نسب
لازمه را که صفات حق همان اند پس نور حقیقی یکے
بیش نیست و آن نور خداست نامحدود و نامتناهی
و عالم تجلی نور اوست و تعینات حق و تمیزات وجود
مطلق خالی ازان نیند که در مرتبهٔ علم باشند
یا در مرتبهٔ عین اگر در مرتبهٔ علم اند حقایق و ماهیات
اشیاء اند و اگر در مرتبهٔ عین اند وجودات اشیاء
باشند پس حقایق اشیاء عبارت باشند از تعینات
وجود حق در مرتبهٔ علم هرگاه وجود تجلی کند بر وجود
متلبس بشانے از شیون تجلی علمی عینی حقیقی باشد
از حقایق موجودات و چون تجلی کند متلبس بشانے
دیگر حقیقتے دیگر باشد از حقایق پس موجودات
متکثره متعدده که مسمی بعالم است نه باشد مگر
تعینات نور و تنوعات ظهور حق که ظاهر است بحسب
مدارک و مشاعر از احکام و آثار آن حقایق است

یہ حق کے خلق کو صور کونیہ میں اپنے ظہور سے پیدا کرنیکی مثال
ہے اور تفصیل عدد کی مراتب واحد کے لیے اعیان احکام
اسماء و صفات کے ظاہر کرنے کی مثال ہے اور ربط مابین
واحد اور اعداد کے جو اس مرتبہ کی تفصیل کا موجد ہے ربط
خلق با حق کی مثال ہے کہ حق موجد خلق ہے اور مرتبے
تنزلات اور ظہورات کی تفصیل کرنیوالا بھی حق ہی ہے اور
یہ جو کہتے ہو کہ ایک دو کا نصف اور تین کا تیسرا حصہ ہے یہ
نسب لازمہ کی مثال ہے جو درحقیقت حق کے صفات ہیں
پس نور حقیقی ایک سے زائد نہیں اور وہ نور حق ہے جسکی
نہ کوئی حد ہے اور نہ انتہا اور عالم اوسی نور کی تجلی ہے اور
تعینات حق اور تمیزات وجود مطلق یا تو مرتبۂ علم میں ہونگی
یا مرتبۂ عین میں اگر مرتبۂ علم میں ہیں تو حقایق اور
ماہیات اشیاء ہوں گے اور اگر مرتبۂ عین میں ہیں تو وجودات
اشیاء ہوں گے پس حقائق اشیاء مرتبۂ علم میں تعینات
وجود حق سے مراد ہونگے جس وقت وجود اپنے اوپر تجلی کریگا
تو حقایق موجودات میں سے کسی شیون تجلی علمی عینی
حقیقی کی شان میں ظاہر ہوگا اور جب متجلی ہوگا تو
کسی دوسری شان یا حقیقت سے ظاہر ہوگا۔
پس موجودات متکثرہ متعددہ جن کا نام عالم ہے بجز تعینات
نور اور اقسام ظہور حق کے اور کچھ نہیں جو ظاہر حسب
ادراک و شعور اون حقائق کے احکام اور آثار کے

متعدد و متکثر می نماید و حقیقت وجود برہمان
وحدت حقیقی خود است کہ منبع وحدت و کثرت
و بساطت و ترکیب و ظہور و بطون است و نور
وجود حق تعالی بمثابۂ نور محسوس است و حقایق و
اعیان ثابتہ بمنزلۂ زجاجات متنوعہ و متلونہ و
تنوعات ظہور حق در حقایق و اعیان چون الوان
مختلفہ چنانکہ نمایندگی الوان نور بحسب الوان
زجاج است کہ حجاب اوست و فی نفس الامر
او را لونے نیست تا اگر زجاج صاف است نور
در وے سفید و صافی نماید و اگر کدر و ملون بود
نور ہم در وے کدر و ملون نماید ہمچنین نور وجود
حق را با ہر یک از حقایق و اعیان ظہوری ست
اگر آن حقیقت و عین قریب است بہ بساطت
و نوریت و صفا چون اعیان عقول و نفوس
مجردہ نور وجود دران مظہر در غایت صفا
و بساطت نماید و اگر بعید است چون اعیان جسمانیات
نور وجود دران کثیف نماید با آنکہ فی نفسہ کثیف است
و نہ لطیف پس او ست منزہ از صورت و شکل و صفت
و لون در حضرت احدیت و اوست کہ در مظاہر متکثرہ
بصورت مختلف ظہور کردہ بحسب اسماء و صفات و بہ تجلی
اسمائی و صفاتی و افعالی خود را بر خود جلوہ داد۔

متعدد اور کثیر معلوم ہوتے ہین اور در حقیقت وجود اپنی
اوسی وحدت حقیقی پر ہے جو منبع وحدت و کثرت و بساطت
و ترکیب و ظہور و بطون ہے اور نور وجود حق بمنزلہ نور محسوس
کے ہے اور حقائق اور اعیان ثابتہ بمنزلہ مختلف رنگین
شیشون کے اور ظہور حق کے اقسام حقائق و اعیان مین
مختلف رنگون کی طرح ہین جیسے مختلف رنگ کی روشنی
شیشون کی اختلاف سی ہوتی ہی جو اوس کا حجاب ہی اور
درحقیقت اوس کا کوئی رنگ نہین اگر شیشہ صاف ہی تو اوس
سے سفید اور صاف روشنی معلوم ہوگی اور اگر میلا یا رنگین
ہے تو روشنی بھی میلی و رنگین معلوم ہوگی اسی طرح نور وجود
حق کا بھی ہر ایک حقیقت اور عین مین ایک ظہور ہے
اگر وہ حقیقت اور عین نورانیت و صفائی و بساطت
سے قریب ہے جیسے ذوات عقول اور نفوس مجردہ تو نور
وجود اوس مظہر مین نہایت صفائی اور روشنی اور بساطت
سے معلوم ہوگا اور اگر دور ہے جیسے جسمانیات کی ذاتین
تو نور وجود اوس مین کثیف معلوم ہوگا اور پھر وہ بذاتہ نہ لطیف
ہے نہ کثیف وہ صورت اور شکل اور صفت اور رنگ
سے منزہ ہے وہی حضرت احدیت ہے جو مظاہر کثیرہ
مین بصور مختلفہ موافق اسماء و صفات ظاہر ہوا ہے اور
اوسی نے بہ تجلی اسمائی و صفاتی و افعالی اپنے کو اپنے
آپ پر ظاہر کیا ہے۔

قوله انما سمیت غناء مطلقاً لانه تعالیٰ بهذه المشاهدة مستغن عن ظهور العالم علی وجه التفصیل لاحاجة له فی حصول المشاهدة الی العالم ومافیه لان مشاهدة جمیع الوجودات حاصل له تعالیٰ عن اندراج الکل فی بطونه ووحدته وهذه المشاهدة تکون شهوداً عینا علمیا کشهود المفصل فی المجمل والکثیر فی الواحد والنخل مع الاغصان وتوابعها فی النواة

اقول جز این نیست که نام کرده شد این غنا غناء مطلق راچرا که او تعالیٰ باین مشاهدهٔ ذاتی خود مستغنی ست از ظهور عالم بر وجه تفصیل که او را حاجتے نیست در حصول مشاهده بعالم و ما فی العالم زیرا که مشاهدهٔ جمیع موجودات حاصل است او تعالیٰ را از اندراج کل در بطون و وحدت او تعالیٰ و این مشاهده شهود عینی علمی است همچو مشاهدهٔ مجمل در مفصل و کثرت در واحد و درخت خرما مع شاخها وغیرها در تخم و مسئلهٔ اندراج الکل فی الکل بدین گونه است که انتقال ذهنی خود حاکم است بدان که هرچه در عالم است دران اندماجے وانفتاحے واقع است و در نباتات وحیوانات بدیهی است مثلا درخت سدره که در تخمش تمام درخت مندرج است وعقل بضرورت حکم می کند که ازین تخم چنین درخت واغصان واوراق وازهار واثمار ظاهر خواهد شد نه غیر چون این تخم را بکارند همچنانکه عقل حکم کرد آن درخت منفتح ومفصل می شود و باز

میں کہتا ہوں کہ درحقیقت یہ غناء غناء مطلق سے موسوم کی گئی کیونکہ حق تعالیٰ بوجہ اپنے اس مشاہدۂ ذاتی کے عالم کے مفصل ظاہر ہونے سے مستغنی ہے یعنی حصول مشاہدہ میں عالم واہل عالم کی کوئی حاجت نہیں کیونکہ اوس کو تمام موجودات کا مشاہدہ بوجہ کل کے اوس کے بطون اور وحدت میں داخل ہونے کے حاصل ہی ہے اور یہ مشاہدہ شہود عینی علمی ہے جیسے مشاہدۂ مجمل در مفصل یا کثرت در وحدت یا درخت خرما مع شاخ وغیرہ در تخم اور مسئلۂ اندراج الکل فی الکل اس طرح ہے کہ انتقال ذہنی خود اس امر کا حاکم ہے کہ جو کچھ عالم میں ہے اوس میں اندماج اور انفتاح واقع ہے اور نباتات اور حیوانات میں بدیہی ہے مثلاً بیر کا درخت جس کے تخم میں تمام درخت داخل ہے اور عقل بداہتہً حکم کرتی ہے کہ اس تخم سے ایسا درخت مع شاخ و پتے و پھل و پھول ظاہر ہوگا نہ اس کے خلاف جب تخم کو بوتے ہیں تو موافق عقل وہ درخت نکلتا اور پھلتا ہے اور پھیر

آن تفصیل در ثمرش مندمج می گردد وهلم جرا
عجیب تر آن که در حالت انفتاح وتفصیل حقیقت
اجمالیه سدره در جمیع افراد اغصان واوراق محفوظ
است دلیلش این که هرگاه یک ورق سدره بر
درخت سدرهٔ دیگر پیوند کنند وآن سدره را از
شگفتن اغصان واوراقش منقطع سازند از همان
ورق نقطهٔ در نشو ونما می آید ومی بالد تا آنکه درخت
همان ورق مفصل می شود وثمر خود دهد وثمر
درخت معزول بار نیارد واگر احیانا شاخے از
درخت معزول سرکشد وبیالد ثمر خود بیارد وثمر درخت
ورق پیوندے نیارد وذلك تقدیر العزیز
العلیم ازین جا انتقال باید کرد که ذات بحت در
مرتبهٔ عقل کل منفتح ومفصل است وعقل کل در مرتبهٔ
نفس کلیه مندمج ومجمل اگرچه هر شئے مجموعهٔ کل است
لیکن قابلیت ظهور بعض دارد وبعضے نه وحقیقت
جامعهٔ قلبیه انسان کامل ممتاز است باینکه بسبب
اعتدال قابلیت ظهور همه بالفعل دارد لهذا از علم
بتفاصیل خود علم تمام اشیاء حاصل می کند و
فی الحقیقت علم بخود حاصل می کند چه هرچه درک
می کند نمونهٔ آن شئے در فطرت وی حاصل است
کذا فی اصل الاصول ومفتاح المعارف واین

وہ تفصیل اوس کے پھل مین پوشیدہ ہو جاتی ہے
جس کا مشاہدہ شاہد ہے اور سب سے زیادہ عجیب
یہ کہ بحالت تفصیل اوس بیر کے درخت کی حقیقت
اجمالی تمام افراد یعنی شاخون اور پتّون مین محفوظ رہتی
ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ جس وقت ایک پتہ بیر کے
درخت کا دوسرے بیر کے درخت مین ملا دین اور دوسرے
کا نشو ونما موقوف کردین تو وہی پہلا درخت پھلے
پھولے گا یہان تک کہ وہی پتہ ایک بڑا درخت ہو کر
پھل دیگا اور درخت معزول نہ پھلیگا اگر اتفاقًا کوئی
شاخ اوس درخت معزول کی سرسبز ہو جاتی تو پھر وہی
پھلیگا اور یہ قلم نہ پھلیگا اور یہ خدائے غالب اور عالم
کی قدرت ہے یہان سے سمجھنا چاہیے کہ ذات بحت
مرتبۂ عقل مین کل مفصل ہے اور عقل کل مرتبۂ نفس
کلیہ مین مندمج اور مجمل اگرچہ ہر شئی کل کا مجموعہ ہے
لیکن ظہور کی قابلیت بعض رکھتی ہین اور بعض نہین
اور حقیقت جامعہ قلبیہ انسان کامل اس لیے ممتاز
ہے کہ وہ بسبب اعتدال سب کے ظہور کی بالفعل
قابلیت رکھتا ہے اسی واسطے اپنے علم کی تفصیل سے تمام
اشیاء کا علم حاصل کرتا ہے اور درحقیقت اپنی ذات کا
علم حاصل کرتا ہے کیونکہ جو کچھ ادراک کرتا ہے اوسکا نمونہ اوسکو
فطرةً حاصل ہے اسی طرح اصل الاصول اور مفتاح المعارف مین ہے اور

اجمال اخیر انسانی در رنگ آن ست کہ اول تخم
درخت است چون آن تخم بہ مراتب تفصیلی خود
در امد اغصان و اوراق و ہمہ تفاصیل بر روی کار
آورد تا آنکہ بہ اثمار رسید و بعد ثمریت بہ تخمیت
خود عود نمود و بصورت اولیہ خود کہ تخم بود بر آمد
حالا درین تخم اول و آخر فرقے نیست مگر آنکہ آخر
از اول بر آمد بلکہ خود اول آخر بر آمد و ازین جا فرق
قدم و حدوث و وجوب و امکان و غناء و افتقار

اجمال اخیر انسانی اس طرح ہے کہ اولاً درخت کا تخم ہے
جب وہ تخم اپنے مراتب تفصیلی مین آیا تو شاخین اور پتے وغیرہ
سب ظاہر ہوئے یہان تک کہ وہ پھلون تک پہونچا اور
پھل کے بعد پھر اپنی تخمیت کی طرف پلٹ آیا اور اپنی پہلی
صورت تخمیہ کے ساتھ پھر ظاہر ہوا اب اس تخم اول و آخر
مین کوئی فرق بجز اسکے نہین کہ آخر اول سے ظاہر ہوا بلکہ خود
اول آخر مین ظاہر ہوا اس جگہ سے فرق حدوث و قدم
وجوب و امکان و غناء و افتقار حاصل ہو سکتا ہے

حاصل بفرمایند ھو الاول والآخر والظاھر
والباطن وھو بکل شیء علیم و جامی در لوائح
می فرماید کہ حقیقت ہستی بہ جمیع شیون و اضافات
و نسب و اعتبارات کہ حقائق ہمہ موجودات اند
در حقیقت ہر موجود ساری ست و لذا قیل
کل شیء فی کل شیء انتھی و صاحب گلشن راز
می گوید ؎ اگر یک قطرہ را دل بر شگافی + برون
آید ازو صد بحر صافی +

وہی اول اور آخر اور ظاہر اور باطن ہے اور وہی ہر
چیز کا عالم ہے۔ مولانا جامی لوائح مین فرماتے ہین کہ
حقیقت ہستی یعنی وجود مع کل شیون و اعتبارات و
نسب و اضافات جو تمام موجودات کے حقایق ہین
درحقیقت ہر موجود مین ساری و طاری ہے اسی لیے کہتے
ہین کہ ہر چیز کے اندر ہر چیز ہے انتہیٰ اور صاحب گلشن راز
فرماتے ہین ؎ اگر ایک ایک قطرہ مین تفتیش کیجائے +
تو اوسمین سے سیکڑون دریا نکل سکتے ہین ۔

قولہ واما الکمال الاسمائی فھو عبارۃ عن ظھورہ تعالیٰ علی نفسہ وشھودہ ذاتہ فی
التعینات الخارجیۃ اعنی العالم ومافیہ وھذا الشھود یکون شھودًا عیانیا عینیا وجودیا
کشھود المجمل فی المفصل والواحد فی الکثیر والنواۃ فی النخلۃ وتوابعھا

اقول ولیکن کمال اسمائی عبارت است از ظہور
او تعالیٰ بر نفس خود و شہود ذات خود در تعینات خارجیہ

مین کہتا ہون اور لیکن کمال اسمائی سے مراد ظہور حق
اپنی ذات پر اور اپنی ذات کا شہود تعینات خارجیہ

یعنی عالم و آنچہ در وست و این شہود عیانی عینے
وجودی بود ہمچو شہود مجمل در مفصل و واحد در کثیر
و تخم در خرما و توابع آن حاصل آنکہ کمال اسمائی
عبارت است از کمالے کہ آنحضرت را نظر بہ اسماء
و صفات حاصل شود و حکما نیز بہر دو کمال اشارت
کردہ آنجا کہ گفتہ اند واجب تعالی تام است و
فوق التمام و این کمال اسمائی مستوعب است مر
جمیع شیون و کمالات را خواہ حسن آن شیون عقلاً
و عرفاً و شرعاً معلوم شود یا نہ و این استیعاب نزد
صوفیہ بہ کشف و وجدان ثابت است و بر قواعد
حکما نیز مبرہن حیث قالوا واجب الوجود
لذاتہ واجب من جمیع جہاتہ زیرا کہ بالضرورت
معلوم است کہ شی یا متقرر بہ خود است یا متقرر
بغیر اول واجب است و ثانی ممکن پس بازاء
ہر ممکن اقتضائے و کمالے واجب را ثابت باشد
کہ بہ آن اقتضا بہ آن ممکن تقرر و تحقق یافتہ است
و چون واجب بالفعل باید پس مستوعب جمیع
اقتضاءات و کمالات باشد پس این کمال اسمائی کہ
مستوعب جمیع شیون است مقتضایش آن است
کہ ذات بہر شان متلبس شدہ ظاہر شود تا کمال
جلا و استجلا حاصل آید قال الجامی سے آمدن

یعنی عالم و مافیہا میں ہے اور یہی شہود عیانی عینی
وجودی ہے جیسے مجمل کا شہود مفصل میں اور واحد کا
کثیر میں اور تخم کا خرمہ وغیرہ میں خلاصہ یہ کہ کمال
اسمائی وہ کمال ہے جو ذات کو اسماء و صفات کی ساتھ
حاصل ہو حکما نے بھی انھیں دونون کمالون کی طرف
اشارہ کیا ہے جہان کہ کہا ہے کہ واجب تعالی تام ہے
اور تمام سے اوپر اور یہ کمال اسمائی تمام شیون اور کمالات
کو شامل ہے خواہ اون شیون کی خوبیان عقل اور عرف
اور شرع سے معلوم ہون یا نہ ہون اور یہ شمول صوفیہ
کے نزدیک کشف اور وجدان سے ثابت ہے اور
اور حکما کے قواعد پر بھی واضح و ظاہر ہے چنانچہ حکما
کہتے ہین کہ واجب الوجود لذاتہ اپنی تمام جہتون
سے واجب ہے اس لیے کہ بداہۃً معلوم ہے کہ شے
یا اپنی ذات سے ثابت ہے یا اپنے غیر سے اول واجب
ہے اور دوسرا ممکن تو ہر ممکن کے مقابلے مین واجب
کا ایک اقتضاء اور ایک کمال ثابت ہوگا کہ جس سے
وہ ممکن ثابت ہوا ہے اور جب وہ واجب بالفعل
ہوگا تو تمام اقتضاءات اور کمالات کو بھی شامل ہوگا
پس اس کمال اسمائی کا جو تمام شیون کو شامل ہے
مقتضا یہ ہے کہ ذات ہر شان سے متلبس ہو کر ظاہر ہو تاکہ
کمال جلا اور استجلا حاصل ہو جامی کا قول ہے کہ صورتوں مین آکر

درصور کمال جلاست ٭ ودیدن آن کمال استجلاست ٭
جلا یعنی ظہور حق بحسب الاعتبارات وجلا کمال
ذاتی ست چون مفصل در مجمل در علم وآن غیب
مجرد است از غیریت واستجلا ای شہود او تعالی لنفسہ
بہذہ الاعتبارات واین مجمل است در مفصل
فی العین والعیان متلبسًا بالغیریۃ کذا
فہمت پس ہرگاہ ذات بحت تجلی کرد وظہور نمود
بہ مقتضیات وشیون ذاتیہ خود پس اول تجلی
ظہور عینی وے وجود منبسط است بر طبق تعین
اول علمی وی کہ شان کلی جملی بود واین وجود
منبسط صادر اول است بطریق ابداع قال الشیخ
الاکبر فی الباب السادس من الفتوحات
فلما اراد وجود العالم وبدءہ علی حد ما
علمہ لعلمہ انفعل عن تلک الارادۃ المقدسۃ
لقرب تجلی من تجلیات التنزیہ الی الحقیقۃ
الکلیۃ انفصل عنہا حقیقتہ تسمی الہباء بمنزلۃ
طرح البنّاء الجصّ لیفتح ما شاء من الاشکال
والصور انتہی وبعد ازان تجلی وظہور عینی وی است
بتفصیل شیونات ذاتیہ خود در این وجود منبسط بر
طبق تعین ثانی علمی کہ واحدیت بود پس بر طبق
حقایق درین وجود منبسط ہویات خاصہ کہ مبدء

ظاہر ہونا جلا ہے اور اوس کا دیکھنا استجلا جلا سے مراد
ظہور حق باعتبارات ہے اور جلا کمال ذاتی سے ہے جیسے
مفصل مجمل مین مرتبہ علم مین اور وہ غیب مجرد ہے
غیریت سے اور استجلا سے مراد حق کا اپنی ذات کو
ان اعتبارات کے ساتھ دیکھنا ہے اور یہ مجمل ہے مفصل
مین مرتبہ عین اور اعیان مین بتلبس غیریت یہی
مین نے سمجھا ہے پس جس وقت ذات بحت نے تجلی
کی اور اپنے مقتضیات اور شیون ذاتیہ مین ظہور کیا
تو اول تجلی اور ظہور ذاتی اوس کا وجود منبسط ہی موافق
اوس کے تعین اول علمی کے جو شان کلی اجمالی تھی
اور یہ وجود منبسط بطریق ابداع صادر اول ہے شیخ اکبر
نے فتوحات کے چھٹے باب مین لکھا ہے کہ حق نے جب
عالم کے وجود کا ارادہ کیا اور اوس کو اپنے علم کے موافق
ظاہر کیا تو بوجہ اپنے علم کے اس ارادۂ مقدسہ سے متاثر
ہو کر تجلیات تنزیہی کے قرب سے حقیقت کلیہ مین نزول
کر کے ایک علیحدہ مرتبہ مین ظاہر ہوا جس کا نام ہبا رکھا گیا
جو بمنزلہ استرکاری کیے ہوے مکان کے ہے تاکہ اس مرتبہ
مین جن شکلون کو اور صورتون کو چاہے ظاہر کرے انتہی
پھر اوسکی بعد تجلی اور ظہور ذاتی ہی اپنی شیونات ذاتیہ کی تفصیل
سی اس وجود منبسط مین موافق تعین ثانی علمی کے جو
واحدیت ہے پس بحسب حقائق اس وجود منبسط مین ہویات خاصہ

ترتب احکام و آثار مختصه خود را باشند ظاهر شدند
پس واجب آمد که بر طبق الوہیت ہویتے خاصہ
ظاہر شود پس تجلی ذات بحت در حاق وسط این
وجود منبسط و آن تجلی اعظم است که حکایت می کند
وجوب و قدم و غناء ذاتی را زیرا که اینہا ہم شیون اند
از شیونات ذاتیہ پس واجب است بمقتضائے
کمال اسمائی که این شیون ہاہم در ہویت خاصہ
از جملہ ہویاتے که در وجود منبسط باشند ظاہر شوند
سوال وجوب ذاتی و غناء و قدم از صفات
اول الاوائل اند که ذات بحت است پس تجلی اعظم
چگونه بآنہا متصف شود و حکایت آنہا کند جواب
تجلی اعظم را با ذات بحت نسبتے ست خاص که تعبیر
ازان دشوار و به آن نسبت حکایت آنہا می کند
و برای تفہیم و تقریب ذہن گاہے گویند که این تجلی
نمونه ایست ذات بحت را در حاق وجود منبسط و
گاہے گویند که چنانکه در انسان چیزیست که مشار الیہ
لفظ انا است ہمچنین در انسان کبیر این تجلی مشار الیہ
انا است و به توسط این تجلی انا بذات بحت راجع
می شود و گاہے گویند که این نسبت تجلی بذات
بحت مثل نسبت ہویت است با حقیقت خودش
و این ابلغ تعبیرات است سوال این تعبیر بر قواعد

اپنے احکام اور آثار مخصوصہ کے ترتب کا مبدء ہیں ظاہر
ہوے پس ضروری ہوا کہ موافق مرتبۂ الوہیت کی ایک
ہویت خاصہ اس وجود منبسط مین بسبب تجلی ذات
بحت کے ظاہر ہو اور یہی تجلی اعظم ہے جو وجوب و
قدم و غناء ذاتی کو بیان کرتی ہے اس لیے کہ وہ بھی
شیونات ذاتیہ کے شیون ہین اور بمقتضاے کمال
اسمائی یہ ضروری ہے کہ یہ شیون بھی ہویت خاصہ مین
اون کل ہویات سے جو وجود منبسط مین ہین ظاہر ہو جائین
سوال وجوب ذاتی و غناء و قدم اول الاوائل یعنی
ذات بحت کے صفات ہین تجلی اعظم کیسے اون کے ساتھ
متصف ہوتی اور اوس کو واضح اور ثابت کرتی ہی جواب
تجلی اعظم کو ذات بحت سے ایک خاص نسبت ہی جس کی
تعبیر دشوار ہے اوسی نسبت سے وہ اوس کو واضح اور
ثابت کرتی ہی سمجھانے کے طور پر کبھی اس طرح کہتے ہین کہ
یہ تجلی ذات بحت کے لیے نمونہ ہے وسط وجود منبسط مین
اور کبھی کہتے ہین کہ جس طرح انسان مین ایک چیز ہے جس کی
طرف لفظ انا سے اشارہ کیا جاتا ہے اسی طرح انسان کبیر مین
یہ تجلی انا کی مشار الیہ ہے اس تجلی کے ذریعہ سے انا ذات بحت
کیطرف راجع ہوتی ہی اور کبھی کہتے ہین کہ اس تجلی کی نسبت ذات
بحت سے نسبت ہویت کیطرح ہی جو خود اوسکو حقیقت کے ساتھ ہے
اور یہ نہایت بڑی عمدہ تعبیر ہے سوال یہ تعبیر قواعد

صوفیہ است زیرا کہ ایشان بہ تجلی و تنزل قائل اند
پس باکے نیست کہ ہمان ذات بحت در یک مرتبہ
تجلی کند بہ صفات فعلیہ و ہویت وجوبیہ شود و در
یک مرتبہ تنزل کند بصفات منفعلہ و ہویات متعددہ
ممکنہ شود امابر قواعد حکما راست نہ آید چہ کہ اوشان
قائل بہ تجلی و تنزل نیستند و مبرہن کردہ اند کہ ہرگاہ
ہویت زائدہ بر حقیقت باشد و آن حقیقت محتاج
باشد در وجود سوائے غیر پس آن حقیقت و ہویت
ہر دو واجب نہ باشد قال الفارابی فی الفصوص
فکل ما ہویتہ غیر ماہیتہ فہی بینہ من
غیرہ و ینتہی الی مبدء لا مہیۃ لہ مباینۃ
للہویۃ انتہی جواب تشبیہ در جہت اتحاد حقیقت
است با ہویت نہ در دیگر وجوہ و مراد آن نیست کہ
ذات بحت مہیۃ کلیہ مبہمہ است او تحصل می شود بہ تجلی
اعظم تا درین تحصیل احتیاج بغیر لازم آید و اعتراض حکیم
متوجہ شود بلکہ مراد آن است کہ ذات بحت بحسب
کمال ذاتی کہ دارد تمام است پس بمنزلۂ حقیقت
است اما از جہت فرط فعلیت و کمال تحصیل مرتبہ
دیگر وے را ملحوظ می شود کہ فوق التمام است و آن کمال
اسمائی است پس بمنزلۂ ہویت باشد قال الفارابی
فی الفصوص تم وجودہا فوق التمام فتفصل

قواعد صوفیہ کے موافق ہی اس لیے کہ وہ تجلی اور تنزل کے
قائل ہین پس کوئی ہرج نہین کہ وہی ذات بحت
ایک مرتبہ مین بصفات فعلیہ متجلی ہو کر ہویت وجوبیہ
ہو جائے اور ایک مرتبہ مین بصفات منفعلہ تنزل کر کے
ہویات متعددہ ممکنہ ہو جاے لیکن حکما کی قواعد کے مطابق
درست نہین کیونکہ وہ تجلی اور تنزل کے قائل نہین ہین اونکی
نزدیک جب ہویت حقیقت پر زائد ہوگی اور وہ حقیقت
وجود مین غیر کی محتاج ہوگی تو وہ دونون حقیقت اور ہویت
واجب نہونگی فارابی نے شرح فصوص مین کہا ہی کہ ہر چیز کی
ہویت اوسکی ماہیت کی غیر ہوگی تو اوسکی ہویت غیر اوسکی
غیر ہوگی اور مبدء مین جہان ماہیت نہین ہی ہویت کی
مخالفت ممنوع ہی انتہی جواب تشبیہ حقیقت و ہویت جہت
اتحاد مین ہی نہ دوسری وجہون مین اس سے مقصود یہ نہین
کہ ذات بحت ماہیت کلیہ مبہمہ ہی اور تجلی اعظم کے ساتھ حاصل
ہوتی ہی کیونکہ اس تحصیل مین غیر کی احتیاج لازم آویگی اور حکما
کا اعتراض موافق ہوگا بلکہ مقصود یہ ہی کہ ذات بحت اپنی کمال
حاصلہ ذاتی سے تمام ہی پس وہ بمنزلہ حقیقت ہی لیکن فرط
فعلیت و کمال کی وجہ سے دوسرے مرتبہ یعنی کمال اسمائی کا حاصل
کرنا اوسی ملحوظ ہوتا ہی جو فوق التمام ہی پس اس صورت مین وہ حقیقت
بمنزلہ ہویت ہوگی فارابی نے فصوص مین کہا ہے
جیسا اوس کا وجود فوق التمام ہے پس منفصل ہوتا

اى يظهر على التمام انتهى وقال صدر الدين الشيرازى فى شواهد الربوبية ذاته من تمام الفعلية يجب ان يكون مستند جميع الكمالات ومنبع كل الخيرات فيكون هذا المعنى تاما وفوق التمام انتهى كذا فى قول الفصل بارجاع الفرع الى الاصل۔

یعنی پورے طور پر ظاہر ہوتا ہے انتہی اور صدر الدین شیرازی نے شواہد الربوبیت مین لکھا ہے کہ اوسکی ذات کے لیے بحیثیت تمامی فعلیت کے یہ ضروری ہی کہ تمام کمالات اوسکی طرف منسوب ہون اور وہ کل نیکیون کا منبع ہو تب اس معنی مین تام بلکہ فوق التمام ہوگی انتہی ایسا ہی قول الفصل بارجاع الفرع الی الاصل مین ہی۔

قوله وهذا الكمال الاسمائى من حيث التحقق والظهور موقوف على وجود العالم وما فيه لان معناه السابق لا يحصل الا بظهور العالم على وجه التفصيل

اقول واین کمال اسمائی بنظر تحقق وظهور خویش موقوف بر وجود عالم وما فیه العالم است چرا که معنی کمال اسمائی که سابق بیان شد بدون ظهور عالم بالتفصیل چگونه می تواند شد واین ظهور در فهم کاتب الحروف بدان ماند که تلفظ را متلفظ بر آله قوت ناطقه خود مخص باشد وظاهر است که میان کمال حق وما یان فرقے از زمین تا آسمان است پس حضرت حق سبحانه بموجب ارشاد خود ان الله لغنى عن العالمين بحسب کمال ذاتی از وجود عالم و عالمیان مستغنی است واما تحقق وظهور کمال اسمائی موقوف است بر وجود اعیان ممکنات که مرایاء مجالی صفات واعتبارات اند اگر گویند که حینئذ استکمال حق بغیر لازم می آید گوییم که مرآت نیز که مظهر

مین کہتا ہون اور یہ کمال اسمائی بلحاظ اپنے تحقق اور ظہور کے وجود عالم و ما فیہا پر موقوف ہے کیونکہ کمال اسمائی کے جو معنی بیان ہو چکے وہ بغیر عالم کے ظہور تفصیلی کے حاصل نہین ہو سکتی اور یہ ظہور میری سمجھ کے مطابق یون ہی کہ جیسے تلفظ کا ظہور بولنے والے سے جو الفاظ کو اپنی زبان پر جاری کرتا ہے اور ظاہر ہے کہ ہمارے اور حق کے کمال مین آسمان و زمین کا فرق ہے پس حضرت حق بموجب اپنے ارشاد اِنَّ اللّٰهَ لَغَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ کے اپنے کمال ذاتی کے موافق وجود عالم اور اہل عالم سے مستغنی ہے اور کمال اسمائی کا تحقق اور ظہور اعیان ممکنات کے وجود پر موقوف ہے جو مجالی صفات و اعتبارات ہین اگر کہین اس سے حق کا استکمال بالغیر لازم آتا ہے تو ہم کہینگے کہ آئینہ جو مظہر

ومجلی است مطلقاً غیر نیست بلکہ او را دو جہت است
یکے تعین شخصی وے کہ لاحق بوے شدہ و بہ آن
جہت غیر است و دیگرے جہت وجودی کہ قیام ہمہ
موجودات بآن وجود است و این عین وجود حق است
پس استکمال بغیر لازم نیاید ھکذا قال بعض
شارح الفصوص و پوشیدہ نماند کہ مرآتیت و
مظہریت موجودات مر وجود حق را از حیثیت غیریت
است نہ از جہت عینیت چہ مظہریت مرایا و مظاہر
بہ اعتبار تعین و تقییدات است و ایشان باعتبار
تعین و تقیید غیر وجود مطلق اند اگر چہ در حقیقت وجود
متحد اند و محققان از غیریت این میخواہند و غیر حقیقی
خود عدم محض است پس جواب باصواب آنست کہ
گویند ذات فی نفسہا کامل است بے اعتبار وجود
اغیار کہ مظہر مقیدات است و کمال اسمائی بجہت
کمال مظاہر و اسما و شیون است نہ بجہت کمال ذات
محض پس استکمال ذات بغیر لازم نیاید و نیز
کاتب الحروف گوید کہ مطلق من حیث الظہور خواہان
مقیدیست از مقیدات لا علی التخصیص والتعین
حتی یبطل استغناؤہ الذاتی پس چنانچہ مطلق را
استغنائے ذاتی من حیث الذات است ہمچنین او را
استغنائیست من حیث الظہور بعین مظہر خاص

اور مجلی ہے مطلقاً غیر نہین ہی بلکہ اوس کی دو جہتین
ہین ایک اوس کا تعین شخصی جو اوس کو لاحق ہوا ہے اور
اس جہت سے وہ غیر ہے اور دوسری جہت وجودی جس کے سبب
سے تمام موجودات کا قیام اوس وجود سے ہے اور یہ
عین وجود حق ہے لہذا غیر سے استکمال لازم نہین آویگا
اسی طرح بعض شارحین فصوص نے کہا ہے اور مخفی نہ رہے
کہ وجود حق کے لیے موجودات کی مرآتیت اور مظہریت
بحیثیت غیریت کے ہے نہ بحیثیت عینیت کیونکہ آئینون
اور مظاہر کی مظہریت تعینات اور تقییدات کے اعتبار سے
ہے جس کی وجہ سے وہ وجود مطلق کے غیر ہین اگرچہ حقیقت
وجود مین متحد ہین اور محققین اسی کو غیریت کہتے ہین
اور غیر حقیقی خود عدم محض ہے پس جواب باصواب
یہی ہے کہ ذات فی نفسہ کامل ہے بغیر اعتبار وجود اغیار
کے جو مظہر مقیدات ہے اور کمال اسمائی بسبب کمال
مظاہر اور اسماء اور شیون کے ہے نہ بسبب کمال ذات
محض کے اس سے ذات کا بذریعہ غیر کے کامل ہونا لازم
نہین آتا نیز کاتب الحروف کہتا ہی کہ خود مطلق بوجہ اپنے
ظہور کے مقیدات سی کسی مقید کا خواہان ہی نہ بطور تخصیص
و تعین کے جس سے اوس کا استغناء ذاتی باطل ہو جائے پس
جس طرح مطلق کو بحیثیت ذات استغنائے ذاتی حاصل
ہی اسی طرح من حیث الظہور بھی مظہر خاص سی استغنا حاصل ہے

وظہور مطلق مقتضی مقیدیا است من غیر تعین چرا کہ اگر
متعین بود اکان ذلک لتعین قبلۃ توجہ المطلق
فیبطل الاستغناء الذاتی المطلق فیحتاج الیہ
ونیست چنین چہ کہ استغنا وصف ذاتی ست واستلزام
عارض پس مطلق مستلزم مقیدیا است بسبیل
بدلیت واما مقید پس قبلۂ احتیاج او امری معین است
کہ ہمان مطلق است واین راجع بہ اصلی ست وآن
این کہ مطلق بسیط حقیقی است ومقید مرکب حقیقی و
ترکیب عنوان کثرت است ودر کثرت یافتہ می شود
مماثلۃ وتشابہ وان کان بعض منہا عالیا و
بعض متوسطا وبعض سافلا پس سبب تشابہ و
تشاکل ہر واحد از ان نائب آخر است وہر کثرت
محتاج بسوئے وحدت است پس قبلہ کثرت وحدتے
است لا ضد لہا ولا ند فلا ینوب شیئ منابہا
پس ضرور است کہ وحدت قبلۂ کثرت بود لا بالعکس
لوجود النیابۃ فی الکثرۃ الترکیبیۃ ولا نیابۃ
فی الواحد البسیط وظاہر آمد ازین سر دیگر
کہ ظہور مطلق محتاج الی مقیدیا اوراست استغنائے
از مقید خاص فہو بیان تشبیہ فی عین التنزیہ
حافظ می فرماید ع سایۂ معشوق اگر افتاد بر عاشق
چہ شد * ما باو محتاج بودیم او بما مشتاق بود * یعنی

اور ظہور مطلق کسی غیر معین مقید کا مقتضی ہے کیونکہ اگر
متعین ہو تو یہ تعین قبلہ توجہ مطلق ہو جائیگا اور استغنائے
ذاتی مطلق باطل ہو جائیگا اور وہ اوسکا محتاج
ہو جائیگا اور ایسا نہیں ہے اس لیے کہ استغنا وصف
ذاتی ہے اور استلزام وصف عارضی پس مطلق مستلزم
کسی مقید کو بطریق بدلیت ہے اور مقید تو اوسکا قبلۂ
احتیاج ایک امر معین ہے جو مطلق ہے اور یہ ایک اصل
کی طرف راجع ہے جو یہ ہے کہ مطلق بسیط حقیقی یعنی غیر مرکب
ہے اور مقید مرکب حقیقی اور ترکیب عنوان کثرت ہے اور
کثرت ہی میں مماثلت و مشابہت پائی جاتی ہے اگرچہ
بعض اون میں عالی ہوں اور بعض متوسط اور بعض سافل
پس ہر ایک کے مشابہ اور ہم شکل ہونے کا سبب دوسرے کا
نائب آخر ہے اور ہر کثرت وحدت کی محتاج ہے پس قبلہ کثرت
وہ وحدت ہے جس کا نہ کوئی ضد ہے اور نہ مثل اور کوئی
چیز اوس کی قائم مقام نہیں پس ضروری ہوا کہ وحدت
قبلہ کثرت ہو نہ برعکس کثرت ترکیبیہ میں وجود نیابت
کی وجہ سے اور واحد بسیط میں نیابت سے نہیں اس سے
ایک دوسرا راز معلوم ہوا کہ ظہور مطلق جو کسی مقید کا محتاج ہے
وہ مقید خاص سے مستغنی ہے اور یہی تشبیہ در عین تنزیہ ہے حافظ
فرماتے ہیں ع کہ معشوق کا سایہ اگر عاشق پر پڑ گیا تو
کیا تعجب ہے کیونکہ میں اوسکا محتاج تھا اور وہ میرا مشتاق یعنی

مطلق منفک از مقید ما نیست و نہ مقید منفک از مطلق و مع ذلک مطلق در غناء ذاتی خود است و مقید در افتقار ذاتی خویش پس مقید محتاج بمطلق است در وجود و مطلق محتاج بمقید است در ظہور و احتیاج در وجود ضروریست کہ از طرف واحد بود تا تقدم الشئ علی نفسہ لازم نیاید و اشتیاق جائز است کہ از طرفین بود کہ آن از امور زائدہ بر وجود است پس مطلق حقیقی آنکہ او را قیدے نہ بود بوجہ من الوجوہ فلا کلیۃ ولا جزئیۃ ولا نسبۃ ولا خصوصیۃ فیہ ولا فعلیۃ ولا قابلیۃ ولا عالمیۃ ولا معلومیۃ ولا اسم ولا رسم ولا تشبیہ ولا تنزیہ ولا یضاف الیہ جمال ولا جلال فالمتقابلات ساقطۃ عن بابہ حتی صفۃ الاطلاق کالتقید ایضا مطروحۃ عن جنابہ

نہ مطلق مقید سے اور نہ مقید مطلق سے علیحدہ ہی اور باوجود اس کے مطلق اپنی غناء ذاتی مین ہی اور مقید اپنی احتیاج ذاتی مین تو مقید مطلق کا محتاج اپنے وجود مین ہے اور مطلق مقید کا محتاج ظہور مین ہے اور احتیاج وجود مین ضروری ہے کہ ایک طرف سے ہو تاکہ شئی کا اپنی ذات پر مقدم ہونا لازم نہ آوے اور اشتیاق دونون طرف سے ہوتا ہے کیونکہ وہ وجود کے لیے ایک زائد بات سی ہے پس مطلق حقیقی وہ ہے جو کسی وجہ سے مقید نہو نہ اوس مین کلیت ہو نہ جزئیت نہ نسبت نہ خصوصیت نہ فعلیت نہ قابلیت نہ عالمیت نہ معلومیت نہ اسم نہ رسم نہ تشبیہ نہ تنزیہ اور جمال و جلال کی بھی اوس کی طرف نسبت نہ کی جائے پس متقابلات اوس مرتبہ مین ساقط ہین یہان تک کہ تقید کی طرح صفت اطلاق بھی اوس مرتبے سے ساقط ہے۔

قولہ وانّ ذلک الوجود لیس بحالّ فی الموجودات ولا متحد بہا لانّ الحلول والاتحاد لابد لہما من وجودین حتی یحل احدہما فی الاخر او یتحد احدہما مع الاخر

اقول و بتحقیق وجود مطلق حلول نہ کردہ در موجودات و نہ متحد شدہ بموجودات زیرا کہ حلول و اتحاد را ضرور است از دو وجود تا احدے در دیگرے حال بود یا یکے با دیگرے متحد و نیز دلیل نفی اتحاد آن کہ

مین کہتا ہون کہ در حقیقت وجود مطلق نے نہ موجودات مین حلول کیا ہی اور نہ اون سے متحد ہوا ہی اسلیے کہ حلول اور اتحاد کیلیے دو وجود ہونے کی ضرورت ہی تاکہ ایک دوسری مین حال یا ایک دوسری سی متحد ہو اور نفی اتحاد کی یہ بھی دلیل ہی کہ

اتحاد درمیان دو چیز بر سه نحواست اول آنکه یک
شئی بعینه شئی آخر بود چنانچه یکے از دیگرے منفک
نه بود و شئی دیگر بوے منضم نه شود این محال مطلق
است در واجب باشد یا غیر آن و ثانی آن که
شئے دیگر بوے منضم شود پس حاصل شود از انضمام
دو چیز حقیقت واحد بحیثیتے که مجموع شخص واحد
گردد این در ممکن جائز است و در واجب ممتنع
و ثالث آن که شئی اول شئی آخر گردد بطریق استحاله
در جوہر یا عرض و این نیز محال است در حق تعالی
و تقدس زیرا که اتحاد مقتضی دو وجود است و
آنجا نیست مگر وجود واحد و کذا حلول و صیرورت
نیز مقتضی دو وجود اند لامحاله حلول و صیرورت
ممتنع است پس معلوم شد که باتفاق فریقین
اتحاد درمیان واجب تعالی بمعانی مذکوره نیست
لهذا حضرت امیر المومنین امام المتقین سلطان الشهداء
امام حسین شهید دشت کربلا رضی الله تعالی عنه
فرمود ولو تسمع الاتحاد من اهل الله او تجده
فی مصنفاتهم فلا تفهم منه ما فهمت
من الاتحاد الذی قلنا فیه انه یحصل
من الموجودین اذ لیس مرادهم بالاتحاد
الا شهود الوجود الحق الواحد المطلق

دو چیزون مین اتحاد تین طرح پر ہوتا ہے - اول یہ کہ
ایک شئی بذاتہ دوسری شئی ہو جائے ایسا کہ ایک
دوسری سے علیحدہ نہو اور نہ کوئی چیز اوس مین مل سکے
یہ مطلقًا محال ہے واجب مین ہو یا کسی اور مین دوسرے
یہ کہ دوسری چیز اوس سے مل جائے اور ان دونون
کے ملنے سے ایک حقیقت حاصل ہو اس حیثیت سے کہ
مجموع شخص واحد ہو جائے یہ ممکن مین جائز ہے اور واجب
مین ممنوع تیسری یہ کہ شئی اول بطریق استحالہ جوہر یا عرض
مین شئی آخر ہو جائے یہ بھی حق تعالی مین محال ہے
اس لیے کہ اتحاد دو وجود کو مقتضی ہے اور یہان دوسرا
وجود ہے نہین اسی طرح حلول اور صیرورت بھی دو وجود
کی مقتضی ہین لامحالہ یہ بھی ممنوع ہون گے پس معلوم
ہوا کہ باتفاق فریقین واجب تعالے مین اتحاد بمعانی
مذکورہ نہین ہے اسی واسطے حضرت امیر المومنین
امام المتقین سلطان الشہدا امام حسین شہید دشت کربلا
رضی اللہ تعالی عنہ نے فرمایا کہ اگر تم اہل اللہ سے
اتحاد کو سنو یا اون کے مصنفات مین پاؤ تو اوس سے
یہ اتحاد نہ سمجھو جس کو ہم نے بیان کیا کیونکہ
یہ دو موجودون مین ہوتا ہے - اون
لوگون کا مقصود اتحاد سے شہود وجود
حق تحقیق ہے جس سے سب موجود

الذی الکل به موجود بالحق فیتحد من حیث کون کل شیٔ موجودا به ومعدوما بنفسه لا من حیث ان له وجودا خاصا اتحد به پس معلوم شد که این اتحاد و حلول نیست میان حال و محل تعالی الله عن ذلک علوا کبیرا بلکه ارتباط معنوی است و نسبتی است خاصه و دانسته شد که این اتحاد اتحاد دیگر است و این حال حال آخر چنانچه آفتاب و ماهتاب در آب مرئی می شوند و حلول آنها در آب نیست بلکه آب بحال خود است و آفتاب و ماهتاب بحال خود لیکن درمیان آب و آفتاب و ماهتاب نسبتی است که بسبب آن ظاهر می شود صورت آنها در آب

ہین پس اتحاد اس حیثیت سے ہوا کہ ہر شے اوس کی موجودیت سے موجود اور اپنی ذات مین معدوم ہے نہ اس طرح کہ اوس کا کوئی خاص وجود ہے جس سے وہ متحد ہو پس معلوم ہوا کہ یہ اتحاد اور حلول حال اور محل مین نہین ہے اللہ تعالی اس سے بزرگ ہے بلکہ یہ ارتباط معنوی اور ایک خاص نسبت ہے اور معلوم ہوا کہ یہ اتحاد اور ہی اتحاد ہے اور یہ حال اور ہی حال ہے جیسے آفتاب اور ماہتاب پانی مین دیکھے جاتے ہین مگر اون کا حلول پانی مین نہین ہوتا پانی اپنی حال پر ہوتا ہے اور آفتاب و ماہتاب اپنے حال پر لیکن پانی اور آفتاب اور ماہتاب مین ایک نسبت ہوتی ہے جسکے سبب سے اونکی صورتین پانی مین ظاہر ہوتی ہین

قوله والوجود واحد لا تعدد له اصلا انما التعدد فی الصفات علی ما یشهد به ذوق العارفین بوجدانهم

اقول وجود مطلق واحد است که در وے تعدد نیست چنانکه خود بالا ارشاد شد که نه خاص است نه عام تعدد اگر هست در صفات است چنانچه ذوق عارفان و وجدان شان گواه است عدم تعدد آن ظاهر و تعدد صفات خود موجود است و باید دانست که وحدت را دو اعتبار اند اعتبار تکرر ش که موجب کثرت است و اعتبار منع الانقسام پس وحدت باعتبار منع الانقسام ضد کثرت است و به اعتبار اول یعنی

مین کہتا ہون وجود مطلق ایک ہے اوس مین تعدد نہین جیسا کہ خود اوپر ارشاد ہوا کہ وجود نہ خاص ہے نہ عام تعدد اگر ہے تو صفات مین جس کا گواہ عارفین کا وجدان و ذوق ہے وجود کا عدم تعدد تو ظاہر ہے اور صفات کا تعدد خود موجود ہے جاننا چاہیے کہ وحدت کے دو اعتبار ہین ایک اعتبار اوس وحدت کے تکرر ہونے کا جو کثرت کا سبب ہی اور دوسرا اعتبار اوسکی نہ منقسم ہو سکنے کا تو وحدت دوسرے اعتبار سے کثرت کی خلاف ہی اور اول کی اعتبار

نگر جزو کثرت بل فاعل آن و متصف میشود وجود
با وحدت و کثرت چنانکه متصف میشود عدم بدان
هردو مگر نه وجود متصف بعدم است و نه عدم متصف
بوجود و کثرت گاهی در ذوات می بود و گهی در لوازم
اولی مختص بعالم است چراکه در ذات حق سبحانه کثرتی
نیست بوجه من الوجوه و ثانی مشترک میان عالم و
حق چراکه او تعالی را شیون و اسماء و صفات و
افعال و آثار غیر متناهیه اند و همچنین عالم را نیز صفات
و افعال اند و مشهور است که ما من کثرة الا
و قد احاطتها الوحدة پس ماهیات امکانیه
کلها نه باشند الا صور علمیه ثابته در حضرت امکان
حاصله از تجلی وجود مطلق حق تعالی لذاته بذاته
فی حضرة علمه الذاتی الذی هو عین ذاته
پس نه باشند ماهیات امور منکثرهٔ متغایرة الوجود
درحقیقت تا لازم آید بودن او تعالی محل کثرت
و مؤید این قول است آنکه قیصری در تحقیق وحدت
و کثرت گوید ان الماهیات لیست الا صورا
علمیة ثابتة فی حضرة الامکان حاصلة
من تجلی الوجود المطلق هو الحق تعالی
لذاته بذاته فی حضرة علمه الذی هو
عین ذاته فلیست امورا متکثرة متغایرة

کثرت کا جزو بلکہ اوس کا فاعل ہے اور عدم کی طرح
وجود بھی وحدت اور کثرت دونون سے متصف
ہوتا ہے مگر نہ وجود عدم سے متصف ہوتا ہے اور نہ عدم
وجود سے اور کثرت کبھی ذاتون مین ہوتی ہے اور
کبھی لوازم مین اول عالم سے مخصوص ہے اس لیے کہ
ذات حق مین کسی طرح کثرت نہین اور دوسرا عالم اور
حق دونون مین مشترک ہے اس لیے کہ جس طرح حق
کے شیون و اسماء و صفات و افعال و آثار غیر متناہیہ
ہین اسی طرح عالم کے بھی صفات اور افعال ہین اور مشہور
ہے کہ کوئی کثرت ایسی نہین جس کا احاطہ وحدت نے
نہ کیا ہو پس تمام ماہیات امکانیہ وہ صور علمیہ ہین جو
حضرت امکان مین ثابت اور تجلی وجود مطلق حق تعالے
سے جو اوس کے علم ذاتی عین ذات مین لذاتہ بذاتہ ہے
حاصل ہوئے ہین پس ماہیات درحقیقت وہ امور
منکثرہ نہین ہین جو مغایر وجود ہین جس سے حق تعالے
کا محل کثرت ہونا لازم آوے اور اسی قول کا مؤید
ہے جو قیصری نے تحقیق وحدت و کثرت مین کہا ہے
کہ ماہیات صور علمیہ ہین جو حضرت امکان مین
ثابت اور تجلی وجود مطلق سے جو حق نے
بذاتہ لذاتہ اپنے علم عین ذات مین کی ہے
حاصل ہین پس امور متکثرہ درحقیقت وجود کے مغایر

الوجود في الحقيقة والا يلزم ان يكون هو او علمه الذي هو عينه محلاً للامور المتكثرة

نہین اگر ایسا نہو تو یہ بات لازم ہوگی کہ وہ یا اوس کا علم جو اوس کا عین ہے اون امور متکثرہ کا محل ہو جو

المغائرة له من كل الوجوه انتهى و این جا مثالی خوش گوش دار که عالم را یک آئینه فرض کن و در وے حق را بین به همه اسماء و صفات تا از اهل مشاهده باشی پس از ان برتر آئی و ملاحظه کن که تو چون عالم را می بینی و میدانی و ذات تو محیط است بهمه و همه مرتسم اند در وے پس ذات تو آئینه است آنها را در اول مشاهدهٔ حق در غیر می کردی اکنون در خود می کنی پس برتر آ و ملاحظه کن که ممکنات من حیث هی موجود نیند پس ایشان را از میان دور کن و همه را صور تجلیات حق بین و قائم بوی پس همه کمال و جمال حق اند که در حق مشاهده می کنی بعد از ان برتر آئی و خود را از میان بیرون انداز و مدرک و مشاهد حق را بین فهو الشاهد والمشهود و هو الفناء و تمام الفقر و اذا تم الفقر هو الله۔

من کل الوجوہ اوس کے مغایر ہین انتہی یہان اور ایک عمدہ مثال سن رکھو کہ عالم کو آئینہ کی طرح فرض کرو اور اوس مین حق کو مع تمام اسماء و صفات دیکھو تا کہ ارباب مشاہدہ مین سے ہو جاؤ پھر اوس سے ترقی کر کے ملاحظہ کرو کہ تم جب عالم کو دیکھتے اور جانتے ہو اور تمھاری ذات سب کو محیط ہے اور سب چیزین اوسمین منعکس ہین تو تمھاری ذات اونکے لیے آئینہ کی طرح ہوگی پہلے تم حق کا مشاہدہ غیر مین کرتے تھے اب اپنے دلمین کرتے ہو پھر اس سے ترقی کر کے ملاحظہ کرو کہ ممکنات بحیثیت ذات موجود ہی نہین اونکو درمیان سے علیحدہ کرو اور سب کو صور تجلیات حق دیکھو اور اوسی سے قائم جانو یہ سب حق کا کمال و جمال ہے جو حق ہی مین تم مشاہدہ کرتے ہو پھر اس سے بھی ترقی کر کے اور اپنی نفی کر کے دیکھنے والا اور ادراک کرنیوالا بھی حق ہی کو دیکھو وہی شاہد ہے اور وہی مشہود اور یہی فنا اور انتہائے فقر ہے اور جب فقر تمام ہوا تو وہی حق ہے۔

قوله وان العبودية والتكاليف والشدة والراحة والاتعاب والآلام كلها راجعة الى التعينات

اقول عبودیت و تکلیف و شدت و راحت و تعب و الم هر همه راجع اند به تعینات چون تعین نماند نیست بجز او یعنی حق که ماند فاین العابد و تحقیق آنکه وجود یکی است و غیر وے موجود نیست و

مین کہتا ہون کہ عبودیت اور تکلیف اور شدت اور راحت اور تعب اور رنج سب تعینات کی طرف راجع ہین جب تعین نہ رہیگا تو حق کے سوا اور کون رہیگا پھر عابد کہان اور تحقیق یہ ہے کہ وجود ایک ہے جسکے سوا کوئی موجود نہین

محال است کہ باشد ازانکہ حقیقت وے تعالے
وجود است وغیر وے بالکلیہ جز عدم نباشد پس
غیر وے موجود نتواند بود ازانکہ حقیقت وجود را مثل
ومخالف وضد نیست وغیر درین سہ قسم منحصر است
پس غیر وے موجود نباشد واصل موجودات ہمون ست
وہمہ کاینات ازوی صادر اند واو بذات خود بہمہ
موجودات متعین ومتکیف شدہ است وبلباس
مخلوقات ظاہر آمدہ وذات او باہمہ صفات مقید
شدہ خلق نما گشتہ است بے انقلاب حقیقت وے
وصفات حقیقیہ وی واو بحال خود است بہ اطلاق
خود وصفات حقیقیہ وی ہم بحال وبہ کمال خود اند
وباطلاق خود وبہ آن اطلاق حقیقت واطلاق
صفات خود باین تقید جلوہ نمودہ است پس ظاہر
باین تقید وبلوازم این تقید است وبہ باطن بہمان
اطلاق وبلوازم این اطلاق است مرج البحرین[له]
یلتقیان بینہما برزخ لا یبغیان بیان این معنی
است پس آنچہ تقید است راجع بظاہر آمد وہمہ
اطلاق راجع بہ باطن پس او فی الحقیقت آلہ است
عبد نما اما گاہے فی الحقیقت عبد نمی شود چنانچہ
حقیقت وی وصفات حقیقیہ وی منقلب نباشند
ازانکہ انقلاب حقیقت وی محال است واللہ کالک

اور نہ ہو سکتا ہے اس لیے کہ حق تعالی کی حقیقت وجود
ہے اور اوسکا غیر بالکلیہ معدوم تو اوسکا غیر موجود ہی
نہین ہو سکتا اور چونکہ حقیقت وجود کے کوئی مثل اور
مخالف اور ضد نہین اور غیر ان تینون قسمون مین منحصر ہے
پس اوسکا غیر موجود ہی نہ ہوگا تمام موجودات کی اصل
وہی ہے اور تمام عالم اوسی سے صادر اور وہ بذات خود تمام
موجودات مین متعین اور متکیف اور مخلوقات کے لباس
مین ظاہر ہوا ہے اور اوس کی ذات تمام صفات سے
مقید ہوئی اور بلا تبدیلی حقیقت وصفات حقیقیہ خلق مین
ظاہر ہوئی وہ اور اوس کے صفات حقیقیہ اپنے حال اور
کمال پر اپنے اطلاق مین ہین اور وہ اپنے اطلاق
حقیقت اور اطلاق صفات سے اس تقید مین
جلوہ گر ہو کر اس تقید اور لوازم تقید مین ظاہر
ہوا ہے اور بہ باطن اوسی اطلاق ولوازم اطلاق
پر ہے آیت مرج البحرین یلتقیان بینہما برزخ
لا یبغیان مین اسی کا بیان ہے تقید ظاہر
کی طرف راجع ہے اور اطلاق باطن کی طرف
پس وہ در حقیقت آلہ عبد نما ہے لیکن در حقیقت
کبھی عبد نہین ہوتا جس طرح اوس کی حقیقت
اور صفات حقیقیہ تبدیل نہین ہوتے کیونکہ
اوسکی حقیقت کی تبدیلی اور اوسکے

[له] جاری کیے دو دریا جو باہم ملتے ہین اور اونکے درمیان ایک حجاب ہے جو اونکو ملنے نہین دیتا ۔۱۲

صفات حقیقیہ وی از ان حقیقت نیز محال است پس
آئنہ عبد نما باشد و چون عبد بہ توجہ تمام با اصل خود
و بہ باطن خویش باز گردد و نظر ازین تقیدات بردارد
و بر باطن گذارد و این شعور بالکلیہ فانی گردد تا ذات
و صفات وے کہ مقیدات اند منبسط گردند و بہ ذات
و صفات حق متحد باشند بنحو انبساط ذات و صفات
حق دران وقت این بندہ کانّہ ھو باشد و عبد
آئنہ نما گردد این ست کمال آن بندہ اما گاہے
فی الحقیقت آئنہ نشود از انکہ چون تقید آن بندہ
و صفات آن بندہ بالکلیہ انبساط پذیرد و بالکلیہ
نماند کدام منبسط گردد و کہ متحد باشد با حق پس کمال
بندہ این است کہ در وی حق جلوہ گر باشد و آن
بندہ انبساط و اتحاد با حق پذیرد چنانچہ کانہ ھو گردد
و عبد آئنہ نما شود این است تحقیق محققان و عقیدہ
گروہ صوفیان و ذوق و وجدان عارفان اگر عارفے
از شعور خود بالکلیہ گم گردد و خود را ہمون بیند و ھو
ھو گوید معذور است و آگاہ نیست از حقیقت حال
خود و چون ہشیار شود از حقیقت حال خود خبردار
گردد و خود گوید کہ کمال من این است کہ من عبد
آئنہ نما باشم چنانچہ حضرت سلطان العارفین بایزید
بسطامی قدس سرہ العزیز می فرمایند ان قلت

صفات حقیقیہ کا اوس سی علحدہ ہونا محال ہے پس آئنہ
عبد نما ہوگا اور جب بندہ پوری توجہ سے اپنی اصل
اور باطن کی طرف متوجہ ہو کر ان تقیدات پر نظر نہین
کرتا اور باطن پہ چھوڑ دیتا ہے یہ تو شعور بالکل فانی
ہو جاتا ہے یہان تک کہ اوسکی ذات اور صفات جو مقیدات
ہین منبسط ہو جاتے ہین اور حق کی ذات و صفات مین اوسی
کی ذات و صفات کے انبساط کی طرح متحد ہو جاتے ہین
اوس وقت یہ بندہ گویا وہی ہو کر عبد آئنہ نما ہو جاتا ہی اور یہی
اوسکا کمال ہے لیکن کبھی درحقیقت آئنہ نہین ہوتا اس لیے
کہ جب اوس بندہ کے تقید و صفات انبساط کلی قبول
کر لیتی ہین اور وہ بالکل نہین رہتا تو کون منبسط ہو اور کون
حق سی متحد ہو پس بندہ کا کمال یہ کہ اوس مین حق جلوہ گر
ہو اور وہ بندہ حق کے ساتھ انبساط اور اتحاد قبول کر کے
گویا وہی ہو کے عبد آئنہ نما ہو جائے یہی محققین کی تحقیق اور
حضرات صوفیہ کا عقیدہ اور عارفین کا ذوق و وجدان ہے
اگر کوئی عارف اپنے شعور سی بالکل گم ہو جائے اور اپنی کو
وہی دیکھے اور وہی کہے تو معذور ہی اور حقیقت حال سے
بے خبر جب ہوشیار ہو کر اپنی حقیقت حال
سے خبردار ہوگا تو خود کہے گا کہ یہ میرا کمال ہے
کہ مین آئنہ عبد نما ہون جیسا کہ حضرت سلطان العارفین
بایزید بسطامی قدس سرہ العزیز فرماتی ہین کہ اگر مین نے

یومًا سبحانی ما اعظم شانی فانا الیوم کافر
ومجوسی وانا اقطع زناری واقول اشهد
ان لا اله الا الله واشهد ان محمدًا عبدہٗ و
رسوله چون سلطان العارفین از حقیقت حال
خود خبردار شد گفت اکنون مسلمان شدم حقیقت
حال این است کہ آن حقیقت مطلق را باین تقیید
در یابد بے اتحاد و تباین تا مسلمان حقیقی شود علماء
ظاہر بر بناء خود ہیچ طوری از اطوار یگانگی بر عالم
روا ندارند بلکہ کفر پندارند زیرا کہ نزد ایشان عالم
را با حق بہیچ وجہ یگانگی نیست وصوفیہ بر بناء خود
ہمہ اطوار یگانگی بر عالم جایز دانند بل جزوے و رکنے
از ایمان شمارند ازان کہ نزد ایشان حق ثابت
است اما نہ جداگانہ وبیگانہ از عالم و نہ متحد و یگانہ
با او زیرا کہ نزد ایشان من حیث الوجود یگانگی است
ومن حیث المراتب بیگانگی و ثبوت ایمان بہ دو
رکن است یگانگی و بیگانگی و آن یگانگی و بیگانگی
بدو امر است امر الحق والعبد وجمع الامرین
المذکورین را ایمان تمام و کمال میدانند لان
فیہ ثبوت الحق والعبد بلا تباین ولا اتحاد
پس کسیکہ بوجدان و ذوق بے تباین و اتحاد
ہر دو مرتب را برابر دارد و حقیقت وجود را بجمیع

کہی ان سبحانی ما اعظم شانی کہا تو مین آج ہی کافر
اور مجوسی ہون اور مین زنار توڑکر اشهد ان لا اله
الا الله واشهد ان محمدا عبدہ ورسوله کہتا ہون جب
سلطان العارفین اپنے حال سے خبردار ہوے تو
فرمایا کہ اب مین مسلمان ہوا ہون حقیقت حال یہ ہے
کہ اوس حقیقت مطلق کو اس تقیید کے ساتھ بغیر اختلاف
اور اتحاد کے پا دے تا کہ مسلمان حقیقی ہو جائے علماے
ظاہر اپنے دلائل سے کسی قسم کی یگانگت عالم مین جایز ہی
نہین رکھتے بلکہ کفر سمجھتے ہین اس لیے کہ اون کے نزدیک
عالم کو حق کے ساتھ یگانگت کی کوئی وجہ نہین اور صوفیہ
اپنے دلائل سے تمام اقسام یگانگی کو عالم پر جایز رکھتے ہین
بلکہ اوس کو جزو و رکن ایمان سمجھتے ہین اس لیے کہ
اون کے نزدیک حق ثابت ہے مگر نہ عالم سے علیحدہ
اور نہ متحد اس لیے کہ اون کے نزدیک بحیثیت وجود
یگانگی ہے اور بحیثیت مراتب بیگانگی اور ایمان کا ثبوت
دو رکن سے ہے یگانگی اور بیگانگی اور وہ دو امر سے
خالی نہین امر حق و عبد اور ان دونون کے جمع کو
کمال ایمان جانتے ہین اس لیے کہ اوس مین حق اور عبد
کا ثبوت بغیر اختلاف اور اتحاد کے ہے پس جو شخص
وجدان اور ذوق سے دونون مرتبون کو بغیر
اختلاف اور اتحاد کے برابر رکھے اور حقیقت وجود کو کل

ہیئات حقیقیہ و جمیع قیود خلقیہ دریابد او را کامل مکمل می گویند و کسی کہ باستیلائے وجود یا باستیلای حق مرتبۂ خلق را محو سازد او را مغلوب الحال گویند و معذور دارند و مرفوع القلم شمارند ان اللہ لا یواخذ العشاق بما صدر عنہم و کسی کہ رویت خلق حق را ساتر آید او را محجوب گویند و کسی کہ بمجرد علم وحدت یا توہم حظوظ آن مرتبہ را بر دارد او را ملحد و زندیق گویند و کسی کہ علم و معرفت و وحدت را چنانکہ مذکور است بداند و بدان عقیدۂ صحیحہ دارد و مراقب بدان بود او را عالم ربانی خوانند و امید است کہ بطفیل این علم و عقیدہ و مراقبہ بدرجۂ کمال رسد درین جہان یا دران جہان و کسی کہ مراقب نبود و آن علم و عقیدۂ صحیحہ دارد او ہم ازین نصیب خالی نبود و ازین حظ عاری نباشد و ہر کہ این علم و عقیدہ صوفیہ را یاد دارد و بہ تحقیق بداند از زلت صوفیان خام و زندقیت زنادقہ و الحاد ملاحدہ و اباحت اباحتیہ نجات یابد و بدرجۂ صدیقان رسد واللہ اعلم بالصواب

ہیآت حقیقیہ و قیود خلقیہ کے ساتھ پا دی اوسکو کامل و مکمل کہین گے اور جو شخص غلبۂ وجود یا غلبۂ حق مین مرتبۂ خلق کو محو کرے اوس کو مغلوب الحال کہین گے اور معذور و مرفوع القلم سمجھین گے بیشک اللہ عشاق سے اونکی باتون پر مواخذہ نہین کرتا اور جس شخص کو رویت خلق حق سے حجاب ہوتی ہی اوس کو محجوب کہتے ہین اور جو شخص حظوظ علم وحدت کے توہم سے حفظ مراتب کو اوٹھا دے اوسکو ملحد اور زندیق کہینگے اور جو شخص کہ علم اور معرفت اور وحدت کو جانے اور اوس سے صحیح عقیدہ رکھے اور اوسکا محافظ رہے اوسکو عالم ربانی کہینگے اور امید ہی کہ اس علم اور عقیدہ اور مراقبہ کی طفیل مین وہ درجۂ کمال پر پہونچے اس عالم مین یا اوس عالم مین اور جو شخص کہ مراقب نہو اور علم اور عقیدہ صحیح رکھے وہ بھی بدنصیب نہین اور نہ اس حظ سے عاری اور جو شخص کہ اس علم اور عقائد صوفیہ کو بہ تحقیق یاد رکھے تو صوفیان جاہل کی لغزش اور زندیقون کی زندیقیت اور ملحدون کے الحاد اور اباحیہ کی اباحت سے نجات پاکر صدیقین کے درجے پر پہونچے واللہ اعلم بالصواب

قولہ وان ذلک الوجود باعتبار مرتبۃ الاطلاق منزہ عن ہذہ الاشیاء کلہا

اقول و آن وجود باعتبار مرتبۂ اطلاق منزہ است ازین اشیاء و ازین وجہ پایۂ رفعت ادراکش از متناول حواس و مجال قیاس متعالی است

مین کہتا ہون کہ وہ وجود باعتبار مرتبۂ اطلاق ان چیزون سے منزہ ہے اور اسی وجہ سے اوس کا پایۂ رفعت ادراک مرتبۂ حواس و قیاس سے برتر ہے

ساحت عزت معرفتش از تردد افہام و تعرض اوہام
خالی نہایت عقول را در بدایت معرفت او جز تحیر
و تلاشی دلیلے نہ و بصیرت صاحب نظران را در
اشعۂ انوار عظمت او جز تعامی و تعاشی سبیلے نہ زیراکہ
ازین حیثیت اطلاقیہ وے بحجاب عزت محتجب است
و بردائے کبریا مختفی ہیچ نسبت نیست میان او و
میان ماسوای او پس شروع از طریق معرفت او
ازین وجہ اضاعت بضاعت وقت است چنانکہ
گذشت و طلب آنچہ ممکن نیست و ظفر بتحصیل او
محال است مگر بوجہ اجمال بداند کہ ورای آنچہ متعین
شدہ است امریست کہ ظہور ہر متعین بدوست و او
فی حد ذاتہ از تعین مبراست حافظ شیرازی میفرماید
عنقا شکار کس نشود دام باز چین ❊ کانجا ہمیشہ باد
بدست است دام را ❊ عنقا اشارہ ایست بمرتبۂ
احدیت سوال اگر گوئی کہ تفکر در ذات محال است
پس نہی من وجہ چیست جواب نہی من وجہ
پندار ذات است و فکر دران مولوی می فرماید
آنکہ در ذاتش تفکر کردنیست ❊ در حقیقت آن
نظر در ذات نیست ❊ ہست آن پندار او زیرا براہ
صد ہزاران پردہ آمد تا اِلٰہ ❊ پس ظفر بتحصیل او نیست
مگر بنوع اجمالی و تعینی و ظہور ہر تعین بدوست و او

ساحت عزت معرفت سمجھ کے تردد اور وہم کے تعرض
سے خالی عقول انتہائی کو اوسکی ابتدائے معرفت مین
سوائے تحیر اور تلاش کے کوئی دلیل نہین اور بصیرت
صاحبان نظر کو اوس کے انوار عظمت کی شعاعون مین
نابینا اور عاجز ہو جانے کے سوا کوئی راستہ نہین کیونکہ بحیثیت
اطلاق وہ حجاب عظمت مین متحجب اور ردائے کبریائی مین
پوشیدہ ہی اوسکے اور ماسوا کے درمیان مین کوئی نسبت نہین
پس اطلاقی حیثیت سی اسکے حصول معرفت کی ابتدا کرنا
تضیع اوقات اور ناممکن چیز کی طلب ہے اور حصول محال ہے مگر
بروجہ اجمال جانے کہ تعین کے علاوہ ایک امر ہے جس سے
ہر تعین کا ظہور ہی اور وہ بذاتہ تعین سی مبرا ہی حافظ کہتے
ہین کہ ؎ عنقا کا کسی سی شکار نہین ہو سکتا جال
سمیٹ لینا چاہیے کیونکہ وہان بجز ہوا کے جال کو کچھ
حاصل نہین عنقا سے مرتبۂ احدیت کی طرف اشارہ ہے
سوال اگر یہ کہین کہ تفکر ذات مین محال ہے پس
من وجہ ممانعت کیون ہے جواب ممانعت من وجہ
ذات کے معلوم کرنے اور اوس مین فکر کرنے سے ہے
مولانا روم فرماتے ہین ؎ جو شخص اوسکی ذات مین تفکر کرتا ہے
تو در حقیقت اوسکی ذات کیطرف نظر نہین ہے وہ اوسکا پندار ہے
اسلیے کہ اس راہ مین ہزارون حجابات حق کے ساتھ ہین لہذا بلا کشود تعین
کے اوسکا حصول نہین ہو سکتا اور ظہور ہر تعین اوسکی ذات سی ہے اور وہ

فی حد ذاته از تعین معرا و از جمیع موجودات علمی
و عینی مبرا و ادراک او سبحانه باعتبار تعینات نور و
تنوعات ظهور است در مراتب تنزلات و مجالی
مکونات و این ادراک بر دو گونه است اول ادراک
بسیط و هو عبارة عن ادراك الوجود الحق
مع الذهول عن الادراك و ثانی مرکب و هو
عبارة عن ادراك الوجود الحق مع الشعور
بهذا الادراك و ان المدرك هو الحق و در ظهور
وجود حق بحسب ادراک بسیط خفائے نیست زیرا که هر چه
ادراک کنی اول هستی او مدرک شود اگر چه از ادراک
این ادراک خفائے باشد از غایت ظهور مخفی ماند
چنانکه ادراک الوان و اشکال بواسطہ ادراک
ضیائی است که آنها محیط است با وجود این بیننده
در ادراک آنها از ادراک ضیا غافل بشود و تعینیت
ضیا معلوم گردد که ورائے آن امرے دیگر مدرک
بوده است که ضیا ست همچنین نور هستی حق که محیط است
به ضیا و الوان و اشکال و به بیننده و بجمیع موجودات
ذهنی و خارجی قیوم همه است و ادراک شئے بے
ادراک او محال است اگر چه از ادراک او همه غافل
باشند و آن غفلت بسبب دوام ظهور و ادراک است
اگر ضیا این نور غائب شود ظاهر گردد که در وقت

اپنی ذات مین تعین سے معرا اور کل موجودات عینی
و علمی سے مبرا ہے اور اوس کی ذات کا ادراک باعتبار
اوس کے تعینات نور اور اقسام ظہور کے مراتب تنزلات
اور مجالی مخلوقات مین ہے اور یہ ادراک دو قسم پر ہے
اول ادراک بسیط اور وہ مراد ہے ادراک وجود حق سے
بغفلت ادراک دوسرا ادراک مرکب اور وہ مراد ہے ادراک
وجود حق سے مع شعور اس ادراک کے نیز اسکے کہ مدرک
حق ہے اور ظہور وجود حق مین ادراک بسیط کے موافق
کوئی خفا نہین اس لیے کہ جس چیز کو ادراک کروگے اولًا
اوس کی ہستی مدرک ہوگی اگر چہ اس ادراک کے ادراک
سے کوئی خفا ہوا اور انتہائے ظہور سے مخفی رہے جیسا کہ
الوان اور اشکال کا ادراک روشنی کے ادراک سے
ہے جو اون کو محیط ہے پھر بھی دیکھنے والا اون کے ادراک
مین ضیا کے ادراک سے غافل ہو جاتا ہے اور ضیا کا
تعین ہونا معلوم ہو جاتا ہے کہ علاوہ اس کے کوئی دوسرا
امر مدرک ہوا ہے جو ضیا ہے اسی طرح نور ہستی حق ہے
جو ضیا اور الوان اور اشکال اور دیکھنے والے اور تمام موجودات
ذہنی اور خارجی کو محیط اور سب کا قیوم ہے کسی چیز کا
ادراک بغیر اوسکے ادراک کے محال ہی اگر چہ اوسکے ادراک
سے سب غافل ہون اور وہ غفلت بسبب دوام ظہور و ادراک کے
ہے اگر اس نور کی ضیا غائب ہو جائے تو یہ ظاہر ہو کہ

ادراک موجودات امرے دیگر نیز مدرک بوده است
که آن نور وجود حق است واما ادراک مرکب محل
فکر وخفا وصواب وخطا است وحکم ایمان وکفر
باوست وتفاصیل معرفت میان ارباب معرفت
به تفاوت مراتب اوست واشاره به آن است قول
صدیق اکبر که العجز عن درك الادراك ادراك
اللهم وفقنا لهذا الادراك واشغلنا بك
عمن سواك فائدۂ جلیله پوشیده نماند که چیزیکه
شناختن آن متعذر باشد از دو سبب باشد یکی آن که
آن چیز پوشیده باشد وروشن نبود دیگر آن که
بغایت روشن بود وچشم طاقت آن نیارد وازین
سبب بود که خفاش در روز نه بیند وبه شب بیند نه
ازانکه چیزهاے شب ظاهر است لیکن بروز سخت
ظاهر است وچشم او ضعیف پس دشواری معرفت
حق از روشنی اوست که بس ظاهر است ودلها طاقت
دریافت آن نیارند وروشنی وظهور حق بآن شناسی
که قیاس کنی اگر خطے نوشته بینی یا جامۂ دوخته
هیچ چیز نزد تو روشن تر از قدرت وعلم وحیات و
ارادت کاتب ودرزی نباشد که این فعل وی
این صفات را از باطن او چنان روشن گرداند که
علم ضروری حاصل آید اگر خدای تعالی در همه عالم

ادراک موجودات کے وقت کوئی اور امر بھی مدرک ہوا ہے
کہ جو نور وجود حق ہے لیکن ادراک مرکب محل فکر وخفا
وصواب وخطا کا ہے اور کفر اور ایمان کا حکم اوسی پر ہے
اور معرفت کی تفصیل ارباب معرفت کے نزدیک اوسکے
فرق مراتب سے ہے اور حضرت صدیق اکبر کے قول سے
کہ ادراک کے ادراک سے عجز ادراک ہے اسی کی طرف
اشارہ ہے یا اللہ ہم کو اس ادراک کی توفیق دے اور
اپنے غیر سے ہٹا کر اپنی طرف مشغول کر لے فائدہ جلیلہ
واضح ہو کہ جس چیز کا پہچاننا دشوار ہوتا ہے وہ دو وجہ سے
ایک یہ کہ وہ چیز پوشیدہ ہو ظاہر نہو دوسری یہ کہ نہایت
ظاہر ہو آنکھ اوس کے دیکھنے کی تاب لا سکے اسی سبب
چمگادڑ دن میں نہیں دیکھ سکتا رات میں دیکھتا ہے
نہ اس لیے کہ رات میں چیزیں ظاہر ہوتی ہیں بلکہ اس
لیے کہ دن میں زائد ظاہر ہوتی ہیں اور اوس کی آنکھ
ضعیف ہوتی ہے تو معرفت حق کی دشواری اس لیے
ہے کہ وہ ظاہر ہے اور قلوب اوس کی دریافت کی طاقت
نہیں رکھتے اور روشنی وظہور حق کی مثال یوں سمجھ سکتے
ہو کہ اگر کوئی لکھا ہوا کاغذ یا سلا ہوا کپڑا دیکھو تو کوئی چیز تمھارے
نزدیک قدرت وعلم وحیات وارادہ کاتب ودرزی سے زیادہ واضح
نہو کیونکہ اوسکے اس فعل نے ان صفات کو اوسکے باطن سے ایسا ظاہر
کیا کہ جس سے علم ضروری حاصل ہوا اگر خداوند تعالی تمام عالم میں

یک مرغ بیش نیافریدے یا یک نبات بیش نیافریدے
ہر کہ دران نگریستے اورا کمال علم و قدرت و جلال
و عظمت صانع آن ضروری شدے کہ دلالت این
از دلالت خط بر کاتب ظاہر تر است ولیکن ہر چہ
موجود است از آسمان و زمین و غیرہا بلکہ ہر چہ
آفریدہ است در وہم و خیال آید ہمہ یک صفت است
کہ گواہی میدہند بر جلال صانع و از بسیاری دلیل
و روشنی پوشیدہ شدہ است چہ کہ اگر بعضے فعل بودے
و بعضے نہ آنگاہ ظاہر بودے چون ہمہ یک
صفت شد پوشیدہ شدہ و مثال این چنان است
کہ ہیچ چیز روشن تر از نور آفتاب نیست کہ ہمہ چیزہا
بآن ظاہر شوند ولیکن اگر آفتاب بشب غایب
نشدے یا بسبب سایہ محجوب نگشتے ہیچ کس
ندانستے کہ بر روی زمین مثلاً نوری ہست کہ جز
سفیدی و سیاہی و رنگہا ندیدندے و گفتندے
بیش ازین نیست پس این کہ بدانستند کہ نور چیز
ہست بیرون از الوان کہ الوان بآن پیدا شوند
ازان بود کہ بشب الوان پوشیدہ شوند و در سایہ
پوشیدہ تر ازان کہ در آفتاب پس از ضد وی آن را
بشناختند ہمچنین اگر آفریدگار را غیبت و عدم
ممکن بودے آسمان و زمین بر ہم افتادے و ناچیز

صرف ایک چڑیا یا ایک درخت پیدا کرتا تو جو شخص اوس کو
دیکھتا اوس کو کمال علم و قدرت و جلال و عظمت صانع
ضرور ماننا پڑتی جس کی دلیل خط کا کاتب کی دلیل سے
زیادہ ظاہر ہے لیکن موجودات میں آسمان و زمین و غیرہ
بلکہ تمام مخلوقات وہمی و خیالی سب ایک صفت ہی جو صانع
کی بزرگی پر گواہ ہیں مگر دلائل کی کثرت و وضاحت
سے پوشیدہ ہو گیا ہے کیونکہ اگر اوس کے بعض افعال
ہوتے اور بعض نہ ہوتے اوس وقت ظاہر ہوتا جب
سب ایک طرح کے ہوئے پوشیدہ ہو گیا جس کی مثال
یہ ہے کہ کوئی چیز آفتاب کی روشنی سے زیادہ روشن
نہیں کہ اوس سے سب چیزیں ظاہر ہوتی ہیں لیکن
اگر آفتاب رات میں غائب نہ ہوتا یا بدلی میں چھپ
نہ جاتا تو کسی کو معلوم نہ ہوتا کہ زمین پر کوئی روشنی
بھی ہے سیاہی اور سفیدی اور دوسرے رنگون
کے سوا روشنی کا ادراک بھی نہیں ہوتا اور کہتے کہ
اس سے زیادہ کچھ نہیں ہے پس یہ جو جانا کہ نور
رنگون سے علاوہ ایک چیز ہے جس سے رنگ پیدا
ہوتے ہیں اس لیے جانا کہ رات میں رنگ پوشیدہ
ہو جاتے ہیں اور سایہ میں دھوپ سے زیادہ پوشیدہ تو
یہ نور اپنی ضد سے پہچانا گیا اسی طرح اگر خدا کا غائب
اور معدوم ہونا ممکن ہوتا تو آسمان و زمین اولٹ جاتی اور

شدے انگاہ اوراً بضرورت بشناختندے لیکن
چون ہمہ چیزہا یک صفت است در شہادت واین
شہادت بر دوام است پس روشن است و از
روشنی پوشیدہ شدہ است و دیگر آن کہ در کودکی
این در چشم قرار گرفتہ است در وقتی کہ عقل آن نبودہ
است کہ شہادت وے بداند چون خوی کرد والفت
گرفت بعد ازان از شہادت آگاہی نیاید اگر حیوانے
غریب یا نباتے غریب بیند انگاہ بی اختیار سبحان اللہ
از زبان وے بجہد کہ شہادت آن آگاہی بدل او
دہد پس ہر کرا چشم ضعیف نیست ہر چہ بیند از صنع
او بیند نہ آن چیز را چہ آسمان و زمین ازان روے
بیند کہ صنع اوست چنانکہ کسے خط بیند نہ ازان روے
کہ حبر و کاغذ است کہ این چنین کسے بیند کہ خط
نداند بلکہ ازان روے کہ خط منظوم است تا درین
کاتب را می بیند چنانکہ در تصنیف مصنف را بیند
نہ خط را و چون چنین شد در ہر چہ نگرد خدا را
بیند کہ ہیچ چیز نیست کہ نہ صنع اوست اگر خواہی کہ در
چیزے نگری نہ از وست و نہ وی ست نتوانی و ہمہ
بزبان فصیح کہ آن را زبان حال گویند گواہی می دہند
بکمال قدرت و جلال عظمت او و ازین روشن تر
در عالم چیزے نیست لیکن عجز خلق ازین معرفت از

کچھ نہ رہتا اوس وقت اوسے ضرور تاً پہچانتے لیکن
جب سب چیزین ایک ہی طرح سے نہ کی ہر ہمیشہ اور یہ گواہی
ہمیشہ سے ہے تو روشن ہے اور بوجہ روشنی پوشیدہ ہو گیا
ہے اور دوسرے یہ کہ آدمی لڑکپن میں یہ باتین آنکھ سے
دیکھتا ہے اوس وقت اوس کو عقل نہین ہوتی کہ اوس کے
ظہور کو جانے اور مانوس ہو جانے پر بھی اس سے نیا اثر اوسکا
نہین ہوتا اگر جب کوئی عجیب و غریب جانور یا درخت دیکھتا
اوسی وقت بے اختیار اوس کی زبان سے سبحان اللہ نکل جاتا
ہے جو دل کی آگاہی کی خبر دیتا ہے تو جس شخص کی آنکھ
ضعیف نہین وہ ہر چیز کو اوسکی صنعت کی حیثیت سے
دیکھیگا نہ اوس چیز کو کیونکہ وہ آسمان اور زمین کو اوس کی
صنعت کی حیثیت سے دیکھتا ہے جیسے کوئی شخص خط کو حبر و
کاغذ ہونے کی حیثیت سے نہین دیکھتا کیونکہ اس طرح دیکھنا
ہے کہ جو خط کو نہین جانتا بلکہ اس طریقے سے دیکھتا ہے کہ
خط منظوم ہے یہان تک کہ کاتب کے اوصاف کو دیکھتا ہے
جیسے تصنیف سے مصنف کو دیکھتا ہے نہ خط کو اور جب ایسا
ہو گیا تو جو کچھ دیکھیگا اوس میں خدا کو دیکھیگا کیونکہ کوئی
چیز ایسی نہین جو اوسکی بنائی ہوئی نہ ہو اگر تم کوئی چیز
ایسی دیکھنا چاہو جو نہ وہ ہو نہ اوس سے ہو تو یہ ناممکن ہے سب
بزبان فصیح اوسکی جلال عظمت اور کمال قدرت پر گواہی دیتی ہیں اور اس سے
زیادہ روشن عالم میں کوئی چیز نہیں لیکن خلق کا عجز اس معرفت سے

از ضعف ایشان است انتهی کذا فی الکیمیا

بوجہ اون کے ضعف کی انتہی اسطرح کیمیای سعادت مین ہے

قولہ وان ذلک الوجود محیط بجمیع الموجودات کاحاطۃ الملزوم باللوازم والموصوف بالصفۃ لاکاحاطۃ الظرف بالمظروف اوالکل بالجزء تعالی عن ذلک علوا کبیرا

اقول وجود مطلق محیط و ساریست بجمیع موجودات
مثل احاطہ ملزوم بہ لوازم و موصوف بہ صفت نہ مثل
احاطہ ظرف بہ مظروفیت یا کل با جزو برتر است
وی ازین عالیست و بزرگ و ازین تلطخ ذات
لازم نمی آید بسبب غایت لطافت وے مثل
افتادن نور بصر بر شمس و عدم تلطخ آن از وجہ اکہ
تلطخ در قران جسم مع الجسم می شود و موحد وجود ساذج
کہ بمعنی ذات است بغیر اقتران بماہیت بلکہ ماہیت
امکانیہ خود اگر منفصل شود از خود ی قرین حضرت
وجوب بحت گردد فلیس لنا الاتحاد سوال
ہر چند تحول و تغیر نباشد اما صوفیہ باتحاد ظاہر با
مظہر در ظہور قائل اند و ہمچنین باحاطہ و معیت ذاتی
پس تلطخ و تلوث لازم آید جواب گویم ہرگاہ ظاہر را
در ذات و صفات حقیقیہ تبدل و تغیر راہ نیابد
بسبب ظہور در مظاہر چنانکہ گفتم پس ہیچ محال
لازم نیاید آیا نمی بینی در آئینہ کہ صورتہا و ذرات
در و دیدہ می شوند و ہیچ تلطخ و تلوث لازم نمی آید تا آنکہ
توان گفت کہ آئینہ با صور در ظہور متحد است و در ذات

مین کہتا ہون کہ وجود مطلق کل موجودات مین محیط و ساری
ہے مثل احاطہ ملزوم کی لوازم سی اور موصوف کی صفت سے
نہ مثل احاطہ ظرف کے مظروف یا کل کی جزو کے لیے ذات حق
اس سی بزرگ ہی اور اس سی آمیزش ذات بسبب اوسکی انتہائے
لطافت کی لازم نہین آتی جیسے آنکھ کی روشنی کا آفتاب پر
پڑنا اور اوس سی اوسکی عدم آمیزش کیونکہ آمیزش بحکم جسم
جسم کی ساتھ ہوتی ہی اور موحد وجود ساذج ہی یعنی ذات ہے
بغیر کسی ماہیت سی اقتران کی بلکہ ماہیت امکانیہ خود اگر خودی سے
علیحدہ ہوجاے تو حضرت وجوب بحت کی قریب ہوجاے پس ہمارے
لیے اتحاد نہین ہی سوال اگرچہ تبدل و تغیر نہین ہوتا لیکن
صوفیہ ظاہر کی اتحاد کی مظاہر کے ساتھ ظہور مین قائل ہین اور
اسی طرح احاطہ اور معیت ذاتی کی بھی قائل ہین پس اس سے
تو آمیزش لازم آتی ہی جواب مین کہونگا کہ جب ظاہر
ذات و صفات حقیقیہ مین بسبب مظاہر مین ظہور کی جو مین
بیان کر چکا ہون تغیر و تبدل پیدا نہین ہوتا تو کوئی محال
بھی لازم نہ آویگا دیکھو آئینہ مین صورتین اور ذرات دیکھی جاتی
ہین مگر اوس سی کوئی آمیزش اوس مین لازم نہین آتی یہانتک
کہ کہہ سکین کہ آئینہ صورتون کی ساتھ ظہور مین متحد ہی اور اوسکی ذات

وصفات حقیقیه وی هیچ تغیر و تبدل راه نیافته
زیرا که آئینه را از نمایندگی صورت جز نسبت نمایندگی
نمی افزاید و به زوال صورت مرئی نسبت نمایندگی
زائل نمی شود و شک نیست که از تغیر و تبدل نسبت
هیچ تغیرے و نقصے بوے لاحق نشود و ایضاً تلطخ
و تلوث از خواص اجسام کثیفه است فما لیس بجسم
فلیس من شانه ان یتلطخ و یتلوث بلکه
بعضے اجسام لطیفه نیز متلطخ نمیشوند چنانکه نسمه و روح
حیوانی که ترکیب وے از لطائف عناصر است
و جسم لطیف است هر کس بوجدان میداند که سارئیست
در بدن مثل سریان آب در گل و هرگز باختلاط
بدنی به چیزیکه در امعا است ملوث نمی شود و الا
لازم آید که همه غیر طاهر باشند پس هرگاه که جسم لطیف
با وجود ملابست متلوث نمی شود فما ظنك بالعلی
شواهق المجردات و معنی سریان وجود او در مراتب
آن است که همان حضرت وجود است که در جمیع
مراتب هویدا است در مرتبه علویه و الوهیت متحقق
و موجود است و در مرتبه سفلیه امکانیه ظهور نور او
و پرتو کمالات او در رنگ ظهور شخص در آبگینهای متعدد
و این ظهور باز بسته وهم و خیال است نمی بینی که
قوام ذرات به نور آفتاب است که درین مراتب هویدا است

وصفات حقیقیه مین کوئی تغیر و تبدل نہین پایا جاتا اس لیے
کہ صورت دکھلانے کی نسبت کے سوا آئینہ مین کچھ زیادتی
نہین ہوتی اور شخصی صورت زائل ہو جانے پر دکھلاوے کی نسبت
زائل نہین ہوتی اور کوئی شک نہین کہ نسبت کے تغیر و
تبدل سے کوئی تغیر اور نقص اوسمین لاحق نہین ہوتا اور آمیزش
اور آلایش اجسام کثیفہ کی خواص سے ہے پس جو چیز جسم نہین
ہی اوس کی شان یہ نہین ہو سکتی کہ آلودہ اور ملی ہوئی ہو
بلکہ بعض اجسام لطیفہ مین بھی آمیزش نہین ہوتی جیسے روح
انسانی و روح حیوانی جو لطیف عنصرون سے مرکب ہے اور
جسم لطیف ہے ہر شخص اپنے وجدان سے جانتا ہے کہ بدن
مین ایسی ساری ہے جیسے پانی مٹی مین اور ہرگز بوجہ اختلاط
بدن اون چیزون سے جو امعا یعنی آنتون مین ہین آلودہ
نہین ہوتی ورنہ لازم آوے کہ سب ناپاک ہون تو جب جسم
لطیف باوجود آمیزش آلودہ نہین ہوتا تو مجردات اعلیٰ
کا کیا کہنا اور مراتب مین اوس کے سریان وجود کے یہ
معنے ہین کہ وہی حضرت وجود ہے جو کل مراتب مین ظاہر
ہے وہ مرتبہ علویہ اور الوہیت مین متحقق اور موجود ہے اور
مرتبہ سفلیہ امکانیہ مین اوس کے نور کا ظہور اور کمالات کا
پرتو جیسے شخصی ظہور متعدد آئینون مین اور یہ ظہور
وہم اور خیال کی کارستانی ہے دیکھو کہ ذرات کا قیام
آفتاب کے نور سے ہے جو ان مراتب مین ظاہر ہے

شبا نگاہ از سے از ان پدید نیست اگر دست فراز
کنی ہیچ نیابی درین صورت راست آمد کہ ہمان
آفتاب است کہ درین مراتب نمایان است و
مع ذالک نمیتوان گفت کہ ذرات عین خورشید اند
کہ موہوم را با موجود کدام نسبت و ظل و عرض را با
جوہر و اصل چہ دعوی ہمسری۔

رات مین اوس کا کوئی اثر اونمین ظاہر نہین ہوتا اگر ہاتھ
پھیلاؤ تو بھی کچھ نہ ملیگا اس صورت مین یہ ثابت ہوا کہ
وہی آفتاب ہے جو ان مراتب مین ظاہر ہے لیکن پھر بھی
ذرات کو عین آفتاب نہین کہہ سکتے اس لیے موہوم کو
موجود سے کیا نسبت اور ظل و عرض کو جوہر اور اصل سے
ہمسری کا کیا دعوے۔

قوله وان ذلك الوجود كما انه باعتبار محض اطلاقه سار في ذوات جميع الموجودات
بحيث يكون ذلك الوجود في تلك الذوات عين تلك الذوات كما كانت تلك الذوات
قبل الظهور في ذلك الوجود عين ذلك الوجود كذلك الصفات الكاملة لذلك الوجود
باعتبار كليتها واطلاقها سار في جميع صفات الموجودات بحيث تكون تلك الصفات الكاملة
في ضمن صفات الموجودات عين صفات الموجودات كما كانت صفات الموجودات قبل الظهور في
تلك الصفات الكاملة عين تلك الصفات الكاملة

اقول وجود بحت چنانکہ باعتبار محضیت و اطلاق
خود ساری است در جمیع موجودات بطوریکہ ہمان
وجود در ممکنات عین آن ذوات است چنانکہ
آن ذوات قبل ظہور در وجود بودند عین وجود ہمین
طور صفات کاملہ وی برائے آن وجود باعتبار کلیت
و اطلاق خود کہ در جمیع صفات موجودات ساری ست
بطوریکہ ہمان صفات کاملہ در ضمن صفات موجودات
عین صفات موجودات اند ہمچنانکہ صفات موجودات
قبل ظہور در این صفات کاملہ عین این صفات کاملہ

مین کہتا ہون کہ وجود بحت جس طرح باعتبار اپنی محضیت
اور اطلاق کے تمام موجودات مین ساری ہے اس طرح
کہ وہی وجود ممکنات مین اون کا عین ہے جس طرح
وہ ذاتین قبل وجود مین ظہور کے اوس کی عین تھین
اسی طرح اوس کی صفات کاملہ بھی اوس وجود کے لیے
باعتبار اپنی کلیت و اطلاق کے جو کل صفات موجودات
مین ساری ہے اوس طریقے پر کہ وہی صفات کاملہ ضمن
صفات موجودات مین عین صفات موجودات مین اسی
طرح صفات موجودات قبل ظہور ان صفات کاملہ مین اوسکے عین

بو د ناچار کہ مقرر شدہ است کہ صور ممکنہ مظاہر اسمار
وصفات حق اند پس از انہا جدائی می توانند شد
غرضکہ ذات وصفات ہر دو با ذوات و صفات
عالم متحد اند چہ کہ ذات از صفات منفک نیست
پس جواہر عالم مظہر ذات بحت قرار دادہ شوند و
اعراض آن مظاہر صفات وے ورنہ عدم محض
باشند مثلا صفت علم در ضمن علم عالم بجزئیات
عین علم بجزئیات است ، و در کلیات عین آن
و در علم فعلی و انفعالی عین آن و در علم ذوقی و
وجدانی عین آن تا غایتے کہ در ضمن علم موجوداتے
کہ بحسب عرف ایشان را عالم می دانند عین علم
است کہ لاحق حال ایشان است وعلیٰ ہذا
سائر الصفات و الکمالات ۔ جامی فرماید ؎
ذات تو در ذوات اعیان ساری ÷ اوصاف تو
در صفات شان متواری ÷ وصف تو چہ ذات
مطلق ست اما نیست ÷ در ضمن مظاہر از تقید عاری
کاتب الحروف گوید کہ وجود حقیقی ای ہم ہو و اعیان
ثابتہ ظاہر نیند و نخواہند شد سرمدا ازلا و ابدا پس
بطون صفت ذاتیہ ہر دو است و جز این نیست کہ
ظاہر یا احکام اعیانند و آثار آن ، و یا اسمار و صفات
و شیون و تجلیات وجود و یا وجود متعین بحسب

تھے ۔ کیونکہ یہ بات ثابت ہے کہ صور ممکنہ حق کی ظاہر
اسمار و صفات ہیں تو اون سے کب علیحدہ ہو سکتی ہیں
غرضکہ ذات اور صفات دونون ذوات اور صفات
عالم سے متحد ہین کیونکہ ذات صفات سے علیحدہ نہین ہے
لہذا جواہر عالم ذات بحت کے مظہر قرار دیے جائین اور
اوس کے اعراض اوس کے صفات کے مظاہر ورنہ عدم
محض ہو جائین گے مثلاً صفت علم ضمن علم عالم بجزئیات
مین عین علم بجزئیات ہے اور کلیات مین اوس کا عین
اور علم فعلی اور انفعالی مین اوس کا عین اور علم ذوقی اور
وجدانی مین اوسکا عین یہان تک کہ ضمن علم اون
موجودات مین جنھین عرف مین عالم کہتے ہین عین علم
ہین کہ اون کے لاحق حال ہین اسی طرح باقی صفات
اور کمالات ہین جامی فرماتے ہین ؎ کہ تیری ذات
اعیان کی ذاتون مین ساری ہے ÷ اور تیرے
اوصاف اون کے صفات مین پوشیدہ تیری ذات کا
وصف اطلاق ہے مگر ضمن مظاہر مین تقید سے عاری نہین
کاتب الحروف کہتا ہے کہ وجود حقیقی یعنی ذات اور
اعیان ثابتہ نہ ظاہر ہین اور نہ کبھی ازل سے ابد تک
ظاہر ہونگے پس بطون دونون کی صفت ذاتی ہے
ظاہر جو کچھ ہے وہ اعیان کے احکام و آثار ہین یا اسمار
و صفات و شیون و تجلیات وجود یا وجود متعین

تلک الامور چنانچه که وجود حقیقی واحد است بوحدت
حقیقیه وظهور صرف احکام یا اسماء و صفات است را
زیرا که اگر وجود را مرآة فرض کنی پس ظهور دران احکام
و آثار اعیان ثابته راست و اگر اعیان را مرآة اعتبار
کنی پس ظاهر دران شیون و اسماء و صفات و
تجلیات وجود اند یا وجود متعین بالاسماء والصفات
والتجلیات این ست وجدان قلندران دیگر محتاج
تعلیم است از عبارت در فهم آمدن مشکل اگر گوئی که
چون واجب ساری بود در جمیع ممکنات لازم می آید
که جمیع ممکنات واجب الوجود بوند اذا المقید عین
المطلق وحالانکه چنین نیست گویم از وجوب شئ
لازم نیست که لوازم آن نیز واجب باشند نمی بینی که
کلیت حقیقت انسانیه مستدعی کلیت حصص جزئیه
نیست مع انها عینها چرا که حمل مطلق بر جزئیاتش
صحیح است و مع ذلک صحیح نیست که جزئی کلی بود لامحاله
آثار اطلاق مغایر آثار تقیید باشند والیضا وجود را
حیثیات اند پس وجود بحیثیت سریان در حقائق
ممکنات متصف بوجوب نیست که آن وصف
تجرد است دون التلبس فالوجود من حیث
انه واجب لا یکون ممکنا ومن حیث انه ممکن
لا یکون واجبا و بهر حیثیت حکمی است مغائر

ان امور کے موافق کیونکہ وجود حقیقی بوحدت حقیقیہ
ایک ہے اور ظہور صرف احکام یا اسماء و صفات کا ہے
اس لیے کہ اگر وجود کو آئینہ کی طرح فرض کرو تو اوس مین
احکام اور آثار اعیان ثابتہ کا ظہور ہی اور اگر اعیان کو آئینہ
اعتبار کرو تو اوس مین شیون اور اسماء و صفات و تجلیات
وجود ظاہر ہین یا وجود متعین بہ اسماء و صفات و تجلیات
یہ قلندرون کا وجدان ہے اس کے علاوہ اور محتاج
تعلیم ہے عبارت سے سمجھ مین آنا مشکل ہی اگر یہ کہو کہ واجب
کے تمام ممکنات مین ساری ہونے سے یہ لازم آتا ہے
کہ تمام ممکنات واجب الوجود ہون اس لیے کہ مقید عین
مطلق ہے حالانکہ ایسا ہے نہین تو مین کہونگا کہ وجوب
شے سے یہ لازم نہین آتا کہ اوس کے لوازم بھی واجب
ہون دیکھو کہ کلیت حقیقت انسانیہ مستلزم کلیت حصص جزئیہ
نہین حالانکہ وہ اوس کے عین ہین کیونکہ حمل مطلق
اوس کے جزئیات پر صحیح ہے پھر بھی یہ صحیح نہین کہ جزئی
کلی ہو لامحالہ آثار اطلاق آثار تقیید کے غیر ہونگے اور وجود
کی مختلف حیثیتین ہین پس وجود بحیثیت حقائق ممکنات
مین ساری ہونے کے وجوب سے متصف نہین کہ وہ
تجرد کا وصف ہے نہ تلبس کا پس وجود بحیثیت واجب
ہونے کے ممکن نہ ہوگا اور بحیثیت ممکن ہونے
کے واجب نہ ہوگا اور ہر حیثیت کا حکم دوسری

حکم حیثیت اُخری چه که احکام منسوبه الی الوجود بنظر
حیثیات مختلفه اند ورنه نسبت احکام بسوی وجود
نمی توانست شد بهر اطلاق وجود از هر نسبت حتی
عن نسبة الاطلاق ایضاً واطلاق دو اند
اطلاقیکه معرّا از نسب است کلها من الفعل
والانفعال والوجوب والامکان اطلاقیکه
معرّا از جمیع نقائص امکانیه است من التعینات
الجسمانیة والمثالیة والروحیة واوّل ذات
فقط وثانی ذات مع الاسماء همچنین وجوب نیز
دو اند یکی ذات صرف که دران تعین وتقید اصلا
نیست دوم ذاتے که ماخوذ است مع اسماء وصفات
پس واجب حقیقی اول آن عین اطلاق است یا یعنی
الاول والثانی عین الثانی ولا منافاة
بین الاطلاق المتصف بالخلق والاتحاد
اگر پرسی که سریان نسبتی است که مقتضی ساری و
مسری فیه است وساری ازلی است پس مسری فیه
نیز باشد که ازلی بود وعوالم کل سیما نشأۀ دنیاویه
ازلی ست ونه ابدی گویم واجب تعالی زمانی
نیست چرا که زمان بر مذهب حکما حرکت فلک الافلاک
را گویند پس چنانکه واجب زمانی نیست کذالک
اول العالم نیز زمانی نیست پس قبلیت وبعدیت

حیثیت کے حکم کے مغائر ہے کیونکہ احکام منسوب
بہ وجود بہ نظر حیثیات کے مختلف ہین ورنہ احکام کی
نسبت وجود کی طرف بوجہ وجود کے ہر نسبت سے
مطلق ہونے کے نہین ہو سکتی خواہ وہ نسبت اطلاق ہی
کیون نہو اور اطلاق دو ہین ایک وہ اطلاق جو تمام نسب
فعل اور انفعال اور وجوب اور امکان سے معرّا ہے
اور دوسرا وہ اطلاق جو تمام نقائص امکانیہ تعینات
جسمانیہ ومثالیہ وروحیہ سے معرّا ہے اور اول صرف
ذات اور دوسرا ذات مع الاسماء ہے اور اسی طرح وجوب
بھی دو ہین ایک ذات صرف جس مین تعین اور تقید
بالکل نہین دوسری وہ ذات جو اسماء وصفات کے
ساتھ ماخوذ ہی تو واجب حقیقی کا پہلا مرتبہ عین اطلاق ہے
یعنی اول اور دوسرا دوسرے کا عین ہی اور کوئی منافات
اطلاق حقیقی اور اطلاق متصف بالخلق و الاتحاد مین
نہین اگر کہو کہ سریان ایک نسبت ہے جو ساری اور مسری فیہ
کو مقتضی ہے اور جب ساری ازلی ہے تو مسری فیہ کو
بھی ازلی ہونا چاہیے اور تمام عوالم خصوصًا نشاء دنیاویہ
نہ ازلی ہے نہ ابدی تو مین کہون گا کہ واجب تعالیٰ
زمانی نہین کیونکہ زمانہ حکما کے مذہب پر فلک الافلاک
کی حرکت کو کہتے ہین تو جس طرح واجب زمانی نہین
اسی طرح اول عالم بھی زمانی نہین پس قبلیت اور بعدیت

و عالم و واجب اگر باشند زمانی خواہند بود پس لازم
می آید کہ واجب و عالم زمانی بوند ولیس الامر
کذالک البتہ واجب و عالم ہر دو موجود اند معًا اما
واجب علت عالم است و عالم معلول وے لہ تقدم
پس آنچہ متصور می شوند از کثرت در مراتب وجوب و
امکان از شیون ہمہ مندرج اند در حضرت ذات
پس او تعالی بالذات غنی از عالمین است و معنی
غنا آنکہ جمیع نسبت و اعتبارات مشاہد او تعالی اند
درین مراتب فہو عین وجود الجمیع فی الخارج
مستغنی عن الزمان و بنظر ذات او وجود و عدم عالم
ہر دو برابر اند چہ عالم عبارت از شرح اسماء اوست در
ازل و عالم را در ازل مرتبہ وجودیہ نیست چہ کہ آن
مرتبہ ذات است بالذات فقد کان تعالی فی
مرتبۃ الذات ولا عالم ھنالک فان العالم
مسمی بھذہ الاشیاء قال الشیخ فی الفص
الھودی وھو الاول اذا کان ھو ولا ھی
وھو الاخر اذا کان عینھا عند ظھورھا و
قال فی فصل اعتقاد اھل الاختصاص
ارتباط العالم باللہ ارتباط ممکن بواجب و
مصنوع بصانع فلیس للعالم فی الازل مرتبۃ
وجودیۃ فانھا مراتب الواجب بالذات

اگر عالم اور واجب مین ہونگے تو زمانی ہونگے پس لازم آویگا
کہ واجب اور عالم دونون زمانی ہون اور یہ بات ہرگز
یہان نہین واجب اور عالم دونون ایک ساتھ موجود
ہین لیکن واجب عالم کی علت ہے اور عالم اوس کا
معلول اور علت کے لیے تقدم ہی تو اقسام کثرت شیون
جس قدر مراتب وجوب امکان مین متصور ہوتے ہین
سب حضرت ذات مین داخل ہین پس حق تعالی بالذات
اہل عالم سے غنی ہے غنا کے یہ معنی ہین کہ تمام نسب و
اعتبارات ان مراتب مین باری تعالے کے مشاہد ہین
تو وہ سب کے وجود کا خارجًا عین ہے اور زمان سے
مستغنی اور بنظر اوس کی ذات کے عالم کا وجود اور عدم
دونون برابر ہی کیونکہ عالم سی مراد ازل مین اوس کے اسما
کی تفصیل ہی اور ازل مین عالم موجود نہین کیونکہ وہ ذاتًا
مرتبہ ذاتی ہے پس اللہ تعالی مرتبہ ذات مین تھا
جہان عالم نہین ہی لہذا عالم انھین اسمار کا مسمی ہو شیخ اکبر
نے فص ہودی مین کہا کہ وہی اول ہے جبکہ وہ تھا
یہ نہ تھا اور وہی آخر ہے جبکہ اون کا عین ہوا اوس کے
ظہور کے وقت اور فصل اعتقاد اہل اختصاص مین ہے
کہ ارتباط عالم بحق ارتباط ممکن بواجب یا مصنوع
بصانع کی طرح ہے تو ازل مین عالم کے لیے کوئی
مرتبہ وجودیہ نہین کیونکہ وہ واجب بالذات کا مرتبہ ہے

فهوالله ولاشئ معه سواء كان العالم
موجوداً او معدوماً پس عالم در وجود عینی خود
محتاج به مؤثر است وچون چنین است پس قدیم
نه بود الحاصل گو عالم بنظر صورت علمیه اجب از واجب
باشد لیکن چون متاثر است محتاج بود به مؤثر ولو
كان المؤثر موجوداً كحركة المفتاح المحتاج
الى حركة اليد پس رفع گردیدند شکوک و شبهات
مخالفین فافهم وچون عینیت ذات بحت و صفات
آن با ذوات و صفات عالم شنیدند اگر قدری عینیت از
صفات نیز شنوند هم خراشی به سمع نتواند رسید باید دانست
که اهل ملل متفق اند بر آن که واجب تعالی را صفات
ثبوتیه اند بعضے از آن آنند که افعال باری بران
موقوف اند و برخی غیر این اما حکما پس نفی کردند
صفات را و دو گروه شدند شرذمه از متقدمین
فلاسفه در علم واجب می گویند که لا شعور له في
صدور العالم عنه فافاضة الوجود وما
يتبعه لازم ذاتي له تعالى همچو لزوم ضوء بهر شمس
که آن را بدان شعور نیست و نه از آن او را انفکاک و
ندانستند که ازین اتصاف جهل لازم می آید در باری
تعالى الله عما يقول الظلمون علواً كبيراً طائفه
از جانب ایشان عذر خواسته اند که او شان اراده نفی

اور وہی حق ہے اور کوئی چیز اوس کے ساتھ نہیں خواہ
عالم موجود ہو یا معدوم چونکہ عالم اپنے وجود عینی مین
مؤثر کا محتاج ہے لہذا قدیم نہیں الغرض اگرچہ عالم بنظر
صورت علمیہ واجب ہو لیکن متاثر ہونے سے مؤثر
کا محتاج ہوگا اگرچہ اوس کے ساتھ مؤثر موجود ہو جیسے
کنجی کی حرکت ہاتھ کی حرکت کی محتاج ہے پس شکوک و
شبہات مخالفین رفع ہوگئے لہذا سمجھو اور جب ذات
بحت اور اوس کے صفات کے ذوات اور صفات
عالم سے عینیت سن لی اب اگر مطلق صفات کی
عینیت بھی سن لیجائے تو باعث سامعہ خراشی نہوگی
جاننا چاہیے کہ اہل مذاہب اس امر پر متفق ہین کہ واجب تعالے
کے صفات ثبوتیہ ہین جن مین بعض ایسی ہین کہ جن پر
افعال باری تعالی موقوف ہین اور کچھ اس کے علاوہ
ہین مگر حکما صفات کی نفی کرتے ہین اور اونکے دو گروہ ہین
ایک گروہ متقدمین فلاسفہ کا ہے جو علم واجب کے متعلق کہتا
ہے کہ عالم کے صدور مین باری تعالی کو شعور نہین ہے پس
افاضۂ وجود اور اوس کے توابع باریتعالی کے لیے لازم
ذاتی ہین جیسے ضوء آفتاب کے لیے لازم ہے جسکا شعور آفتاب
کو نہین اور نہ وہ اوس سے علحدہ ہے مگر وہ یہ نہین جانتے کہ اس
اتصاف سے حق کے لیے جہل لازم آتا ہے اور حق ظالمونکی اقوال سے
برتر ہے کچھ لوگ اونکی طرف سے عذر خواہ ہین کہ اس سے اونکا مطلب

علم تفصیلی کردند کہ آن مستلزم تکثر در ذات است و
تمسک کردہ اند نفی کنندگان بآنکہ اگر حق چیزے را
داند ہر آئینہ ذات او نیز بداند چرا کہ او دانست خود
را می داند و علم نسبت است میان اثنین و ثنیت
نیست در وی بوجہ من الوجوہ جوابش این کہ علم نسبت
نیست بل صفتی ست ذات نسبت پس ثابت
شد بہر دو طرف بہر نسبتے کہ میان او و معلوم و
عالم است و لو سلم انہ نسبۃ پس تغیر اعتباری
طرفین کافی است و وارد می شود براین کہ لازم
می آید کہ واجب تعالی عالم نباشد بہذین
الاعتبارین لتقدمہما علی العلم و لما نقلہ از
متاخرین و بسیاری از قدما گفتہ اند ما یترتب
علی المخلوق علی ثبوت صفۃ من الصفات
الزائدۃ علی الذات فہو یترتب علی ذاتہ
تعالی من غیر اعتبار صفتہ فذاتہ حی
علیم قادر مرید سمیع بصیر متکلم باعتبار
آثار الحیوۃ والعلم والقدرۃ وغیرہا فالذات
وحدہا باعتبار تعلقاتہا المختلفۃ یقال
لہ حی علیم الخ ولیس ہناک صفۃ اصلا
ولا یذہب علیک ان مذاق الانبیاء انتہی
بخلاف ہذا فانہم یثبتون الصفات انتہی

علم تفصیلی کی نفی ہے کہ وہ ذات مین تکثر کو مستلزم ہی اور
نفی کرنے والون نے اس سے تمسک کیا ہی کہ اگر حق
کسی چیز کو جانے تو اپنی ذات کو بھی ضرور جانیگا کیونکہ وہ
اپنے علم کو جانتا ہے اور علم ایک نسبت ہے دو مین یعنی
عالم اور معلوم مین اور اوس مین کسی طرح دوئی نہین اوس کا
جواب یہ ہے کہ علم نسبت نہین ہے بلکہ صفت صاحب
نسبت ہے تو دونون طرف اوس نسبت سے جو اوس کے
اور معلوم اور عالم کے درمیان ہے ثابت ہوگی اور اگر
اوس کا نسبت ہونا مان لیا جائے تو طرفین کا تغیر اعتباری
کافی ہے اسپر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ اس قول سے لازم
آتا ہے کہ واجب تعالی بوجہ ان دو اعتبارون کے علم پر مقدم
ہونیکے عالم نہو اور ایک گروہ متاخرین نیز اکثر متقدمین کا قول ہے
کہ جو چیز مخلوق پر صفات زائد علی الذات سے کسی صفت کی ثبوت پر
مترتب ہوتی ہی وہی ذات باریتعالی پر بغیر اوسکی صفت کے اعتبار کے
مترتب ہوتی ہی پس اوسکی ذات حی علیم قادر مرید سمیع بصیر متکلم
باعتبار آثار حیات و علم و قدرت وغیرہ کے ہی تو ذات محض باعتبار
مختلف تعلقات کی حی و علیم وغیرہ کہی جاتی
ہے اور یہان بالکل کوئی صفت نہین۔ یہہ
نہ سمجھنا چاہیے کہ حضرات انبیاء علیہم السلام کا
مذاق اس کے خلاف گواہی دیتا ہے
کیونکہ وہ صفات کو ثابت کرتے ہین۔ انتہی

پس شبہہ نیست دران کہ مفہوم ذات مغایر مفہوم
صفات است لہذا ہر کہ قائل غیریت صفات است
قائل باعتبار مفہوم است وشک نے کہ احد ہما از
آخر منفک نیست وازینجاست کہ متکلم گوید کہ صفات
نہ عین اند و نہ غیر بالنظرین المذکورین پس ثابت
کرد ذات وصفت زائد بران حقیقت واین مذہب
جمہور اشاعرہ است غیر ابی الحسن اشعری فی بعض
الصفات وسائر اہل کشف وامام غزالی گویند کہ
جمیع صفات عین ذات اند وما قال علی المرتضے
کرم اللہ وجہہ کمال الاخلاص لہ تعالٰے
وفی روایۃ کمال التوحید نفی الصفات
عنہ یعنی جمیع الصفات عین الذات من
حیث الوجود ولیس ثمہ موجودات
متغائرۃ بالذات کصفاتنا وقوانا القائمۃ
بنا المختلفۃ من حیث الوجود والمفہوم
بالحقیقۃ بل صفاتہ شیون انتزاعیۃ
لذات الواجب الوجود لیس لکل وجود
علی حدۃ مغائر للذات بل ہی موجودات
بوجود الذات فہی عین الذات من
حیث الوجود ومغائرۃ لہا وبعضہا
لبعض من حیث المفہوم انتہی شیخ اکبر در

تو اس مین کوئی شبہہ نہین کہ مفہوم ذات مفہوم صفات
کے مغایر ہے اسی واسطے جو شخص اوس کی ذات سے
صفات کے غیر ہونے کا قائل ہے وہ باعتبار مفہوم کے
ہی اور اس مین شک نہین کہ ایک دوسری سے علیحدہ نہین
اسی لیے متکلمین کہتے ہین کہ صفات نہ عین ذات ہین نہ
غیر انھین دونون دلیلون سے اور صفت کو اوس حقیقت پر زائد
ثابت کیا ہی اور یہ مذہب تمام اشاعرہ کا ہی بجز ابو الحسن
اشعری کے بعض صفات مین اور تمام اہل کشف کا اور امام
غزالی کہتے ہین کہ کل صفات عین ذات ہین اور جو امیر المومنین
علی مرتضی کرم اللہ وجہہ نے فرمایا کہ کمال اخلاص نفی اوسی تعالی کے
وبروایتے کمال توحید اوس سے نفی صفات ہے یعنی
کل صفات بحیثیت وجود کے عین ذات ہین اور
یہان موجودات ذات سے متغایر نہین ہین۔
جیسے بحیثیت وجود مفہوم حقیقتا ہماری صفات
اور قوائے ہم سے مختلف ہین بلکہ اوس کے
صفات اوس کی ذات کے شیون انتزاعیہ
ہین اور ہر ایک کا وجود علیحدہ ذات
کے مغایر نہین ہے بلکہ یہ بسبب وجود ذات
موجود ہین تو یہ بحیثیت وجود عین ذات اور
بحیثیت مفہوم بعض بعض سے متغایر ہین
انتہے شیخ اکبر قدس سرہ فتوحات مین

فتوحات گوید کہ بودن باری حی عالم قادر وکذا	لکھتے ہین کہ باری تعالے کا حی وعالم وقادر ہونا
سائر صفات این ہمہ نسب و اضافات اند برای	اسی طرح باقی صفات یہ سب اوس کے نسب و اضافات
او تعالی لا اعیان زائدۃ لما یؤدی الی	ہین نہ اعیان زائد اس لیے کہ اس سے اوس کی صفت
نعتہا بالنقص اذ الکامل بالزائد ناقص	مین نقص پڑتا ہے کیونکہ کامل بالزائد بالذات ناقص
بالذات عن کمالہ بھذا الزاید و او تعالے	ہے کہ اوس کا کمال اس زائد پر موقوف ہے اور وہ
کامل است لذاتہ پس زائد بر او ست در حقیقت بر	اپنی ذات مین کامل ہے تو فی الحقیقت کسی غیر کا ذات
ذات محال است و بالنسب و الاضافات محال نی	پر زائد ہونا محال ہے اور بذریعہ نسب و اضافات کے
واما قول القائل لا ھی ھو ولا ھی اغیار لہ	محال نہین اور قائل کا یہ قول کہ نہ یہ وہ ہے اور نہ یہ
پس این کلامیست در غایت بعد چہ این کلام	اوس کا غیر تو یہ کلام انتہا درجہ بعید ہے کیونکہ یہ اثبات
دلالت دارد بر اثبات زائد کہ آن غیر بلا شک است	زائد پر دلالت کرتا ہے جو بلا شک غیر ہے مگر یہ کہ اوس
الا انہ انکر ھذا الاطلاق لا غیر ثم یحکم	نے اس اطلاق کا انکار کیا ہے نہ غیر کا پھر حد مین یون
فی الحد بان قال الغیران ھما اللذان	حکم کرتا ہے کہ کہتا ہے غیر وہ ہین جن مین ایک کا
یجوز مفارقۃ احدھما عن الاخر زمانا و	دوسرے سے علیحدہ ہونا زمان یا مکان یا وجود یا عدم
مکانا و وجودا و عدما فنفی الغیریۃ بھذا	مین جایز ہو تو اس معنی مین نفی غیریت صفات سے
المعنی عن الصفات و لیس ھذا الحد للغیرین	ہے اور یہ غیر کے لیے محدود نہین ہے انتہے بعض
انتہی قال بعض العلماء الغیریۃ امتیاز شیٔ	علما کے نزدیک غیریت یہ ہے کہ ایک شی کا امتیاز
عن اخر بحیث یقال و یشار الیہ بالاثنینیۃ	دوسری سے اس حیثیت سے ہو کہ اوس کی طرف دوئی سے
انتہی کلامہ الشریف و در شرح مواقف است کہ	اشارہ کیا جائے اور شرح مواقف مین ہے کہ صفات حق
ان صفات الحق اضافات و الاضافۃ کما	اضافات ہین اور اضافت کا جس طرح اطلاق نسب
تطلق علی النسب المتکثرۃ تطلق علی معروضہا	متکثرہ پر ہوتا ہے اوسی طرح اوسکے معروض پر بھی ہوتا ہے
امام غزالی گوید کہ مراد تعالی را صفات زائدہ بر ذات	اور امام غزالی کہتے ہین کہ واجب تعالی کی ذات صفات پر

نیند چرا کہ اگر مقدم شود وجود حق بآن صفت باطل
بود وجود او بتقدیر عدم صفت پس متعلق شد
بآن وگردید مرکب از اجزا لا تتم ذاتہ الا بمجموعہا
وہر مرکب معلول است وان کان لا یلزم عدمہ
من تقدیر عدم تلک الصفۃ فہی عرضیۃ
فیہ کالعلم فی الانسان واین محال است چرا کہ
ہر عرضی معلول است وحینئذ اگر صفت ذات واجب
بودہ باشد بآن ذات فاعل وقابل ہر دو بودہ کونہ
فاعلاً غیر است مر کونہ قابلاً لانہ یفعل لا من
حیث یقبل ویقبل لا من حیث یفعل پس
باشد در ذات کثرت بوجہ ما وظاہر است کہ کثرت
بوجہ من الوجوہ در ذات واجب محال است زیرا کہ
او سبحانہ واحد است از ہر وجہ واگر علت غیر واجب
باشد پس بطلان آن بدیہی است المختصر صوفیہ و
اشاعرہ اثبات صفات کنند الا شرذمۃ قلیلۃ از قدماء
فلاسفہ کہ منکر صفت اند لیکن میان صوفیہ وغیر
ایشان از مثبتین فرقیست در تقریر اثبات صوفیہ
گویند کہ جمیع صفات کمالیہ عین ذات اند من
حیث الوجود ولیس ثمہ موجودات
متغایرۃ بالذات یقال لہا العلم والقدرۃ
الی غیر ذلک من الصفات ہمچو صفات ما وقوائے ما

زائد نہیں کیونکہ اگر وجود حق کسی صفت پر مقدم ہوگا
تو بتقدیر عدم صفت اوس کا وجود باطل ہوگا یا اوس کے
متعلق ہوگا اور ایسے اجزاء سے مرکب ہوگا جن کے
بغیر اوسکی ذات تمام نہین ہوگی اور ہر مرکب معلول ہے
اور اگر ایسا ہو کہ اوس کا عدم اس صفت کے عدم کے سبب سے
نہ لازم آئے تو وہ اوس مین عرضی ہوگا جیسے علم انسان
مین اور یہ محال ہی کیونکہ ہر عرضی معلول ہے اور اس
وقت اگر صفت ذات اوس ذات سے واجب ہو تو
فاعل اور قابل دونون ہوگی اور اوس کی فاعلیت
اوس کی قابلیت کے غیر ہوگی اس لیے کہ جس حیثیت
سے کرتا ہے اوس حیثیت سے قبول نہین کرتا اور جس
حیثیت سی قبول کرتا ہے اوس حیثیت سی کرتا نہین تو ذات
مین کثرت بوجہ ما ہو جائیگی اور ظاہر ہی کہ کسی طرح کی بھی
کثرت ذات واجب مین ممکن نہین اسلیے کہ باریتعالی ہر
طرح واحد ہی اور اگر علت غیر واجب ہو تو اوسکا بطلان بدیہی
ہی مختصر یہ کہ صوفیہ واشاعرہ صفات کا اثبات کرتی ہین مگر
قدمائے فلاسفہ مین چند لوگ صفت کے منکر ہین لیکن صوفیہ
اور غیر صوفیہ جو مثبتین ہین اُنمین فرق ہی صوفیہ یہ ثابت
کرتی ہین کہ کل صفات کمالیہ بحیثیت وجود عین ذات
ہین اور یہان موجودات متغایرہ بالذات نہین جن کو علم
اور قدرت وغیرہ کہتے ہین جیسے ہمارے صفات اور قوے

کہ درما حال اند وقائم ومختلف من حیث الوجود
والمفهوم بل صفات او تعالی شیون انتزاعیه اند
براے ذات واجب کہ ہر یک را وجودے متغائر
از ذات نیست بلکہ ہمہ موجود اند بوجود ذات فهی
عین الذات من حیث الوجود ومغایرة
لها بعضها بعضا من حیث المفهوم فهی
موجودات عقلیة لا عینیة ولا لازم تعدد ذات
وتکثر آن از حیثیت وجود خارجی ست ولها آثار
واحکام فیما له الوجود العینی انتهی وقال
المحقق الدوانی ولا یلزم من کون الشئ صفة
شئ وثابتا له کونه موجودا وثابتا فی
نفسه مطلقا کالقدم الذاتی ووجوب
الذاتی انتهی واین جا دقیقه الیست و آن این کہ
انتزاع بر دو قسم است انتزاع معقولات ثانیه
مثل وجود ووجوب وغیر ذلک من الامور العامة
وانتزاعے کہ چنین نبود مثل عمی در زید اعمی یا آنکہ
ہر دو از ان منتزع اند اما از امور خارجیه نیستند
لیکن اولی از محمولات عقلیه وقضایاے ذہنیه
است وثانی از محمولات خارجیه پس مجرد انتزاع
از امر خارجی کافی نیست در بودن قضیهٔ خارجیه
بلکہ واجب است این کہ نبود محمول در طرف انتزاع

جو ہم مین حال اور قائم ہین اور وجود اور مفہوم کی
حیثیت سے مختلف ہین بلکہ واجب تعالی کی صفات
اوس کے شیون انتزاعیہ ہین جن کا وجود ذات سے
مغایر نہین بلکہ سب وجود ذات سے موجود ہین تو یہہ
بحیثیت وجود عین ذات ہین ان مین بعض بعض سے
بحیثیت مفہوم غیر ہین اور یہی موجودات عقلیہ ہین نہ عینیہ
اور لازم تعدد و تکثر ذات بحیثیت وجود خارجی ہے اور
اوس کے لیے آثار اور احکام اوس چیز مین ہین جس کا
وجود عینی ہے انتہے اور محقق دوانی نے کہا کہ کسی
شئے کی صفت اور اوس کے لیے ثابت ہونے سے
اوس کا مطلقًا موجود اور فی نفسہ ثابت ہونا لازم
نہین آتا جیسے قدم ذاتی اور وجوب ذاتی ۔ انتہے اور
یہان ایک دقیقہ ہے کہ انتزاع دو قسمون پر
ہے ۔ انتزاع معقولات ثانیہ جیسے وجود اور وجوب
و دیگر امور عامہ اور وہ انتزاع جو ایسا نہ ہو جیسے
نابینائی اس قول مین کہ زید نابینا ہے ۔ یا یہہ کہ
دونون اس سے منتزع ہین مگر امور خارجیہ
سے نہین ہین پہلا محمولات عقلیہ اور قضایائے ذہنیہ
سے ہے اور دوسرا محمولات خارجیہ سے پس مجرد
انتزاع امر خارجی سے قضیهٔ خارجیہ ہونے مین کافی
نہین بلکہ یہ واجب ہے کہ محمول طرف انتزاع مین

مخلوط بالموضوع بلکہ ماند موضوع بعد انتزاع محمول
برحال خود کالاعمیٰ چراکہ ہرگاہ انتزاع کردیم عمیٰ را
از امر خارجی ضروری نشد در بودن آن موجود
خارجی پس منتزع عنہ عمیٰ است بعد انتزاع کہ باقی
وموجود است بحال خود بخلاف وجود سائر امور عامّہ
کہ آن مخلوط اند با موضوع در ظرف انتزاع واذا
انتزعنا الوجود من الموضوع ما بقی الموضوع
موجودًا فصفاتہ تعالیٰ وشیونہ لیس
مثل الامور العامۃ فی الانتزاع حتی
یکون الصفۃ ذھنیۃ ویخرج من کونھا
خارجیۃ کاتب الحروف گوید کہ اصل مسئلہ چنانکہ
ذوق کمل عارفین بدان گواہی مید ہد واز حضرات
مرشدین واوستاد خود سماعت دارم آن است
کہ ذات شئی واحد است در حقیقت اندران کثرتے
نیست وصفات عین آن وصوفیہ گویند کہ چنانکہ
کنہ ذات حق معلوم نیست کنہ صفات ہم معلوم
نیست لیکن چون اشعۂ صفات بر ماہیات ایشان
تابیدہ ادراک بوجہے معتد بہ میتوان کرد ووجوب وجود
کہ انسان را نیست در فہم آن قاصر ست ومعتزلہ از
اثبات صفات بدان وجہ ہارب اند تا تعدد قدما
من حیث اعتبار تعین ذات بالصفات لازم نیاید واین

موصوف سے مخلوط نہ ہو بلکہ موضوع بعد انتزاع محمول
اپنے حال پر ہے جیسے اعمیٰ کیونکہ جس وقت عمیٰ کا
انتزاع امر خارجی سے ہم کرین گے تو اوس موجود
خارجی کا ہونا ضروری نہ ہوگا پس منتزع منہ عمیٰ ہے
جو بعد انتزاع کے اپنے حال پر باقی اور موجود ہے
بخلاف باقی امور عامّہ کے وجود کے جو موضوع کی ساتھ
ظرف انتزاع مین مخلوط ہین اور جب وجود کو موضوع سے
ہم علیحدہ کرین گے تو موضوع موجود نہ باقی رہیگا پس
صفات واجب تعالیٰ اور اوس کے شیون انتزاع
مین امور عامہ کی طرح نہین ہین کہ جس کے سبب سے
صفت ذہنیہ ہو یا خارجیہ ہونے سے خارج ہو جائے
کاتب الحروف کہتا ہے کہ اصل مسئلہ چنانچہ عرفا کاملین کا ذوق
جس پر گواہی دیتا ہے اور اپنے حضرات مرشدین اور اوستاد سے
مین نے سنا ہے یہ ہے کہ ذات شئی ایک ہی درحقیقت اوس مین
کوئی کثرت نہین اور صفات اوسکے عین ہین اور صوفیہ
کہتے ہین جس طرح کنہ ذات حق معلوم نہین کنہ صفات
بھی معلوم نہین لیکن جب شعاع صفات اون ماہیات پر چمکین
تو اوسکا ادراک بخوبی کر سکتے ہین اور وجود کا وجوب
انسان کے لیے نہین ہے اسلیے اوسکے سمجھنے سے قاصر ہے
اور معتزلہ اثبات صفات سے اسلیے بھاگتے ہین تاکہ قدما
مین تعدد بحیثیت اعتبار ذات کی صفات سے لازم نہ آوے اور

نہ بجای خود است چہ کہ تعدد ذوات اعتباری ست واعتباری قادح وحدت حقیقی نمی تواند شد کالاصابع بالنظر للکف وسوائی ازین صفات اگر واجب اند برائے ذات اند نہ بالذات و تعدد در قدیم ذاتی نمی شود۔ و لطیفہ چہ خوش گفتہ است شیخ اکبر در کلام علی التشدید فی الصلوۃ عن الفتوحات در بیان فرق صفات و اوصاف آنکہ صفات آنند کہ ازان امری زائد معقول شود و عین زائد بر عین موصوف بود و اوصاف گاہے عین موصوف بود بنسبۃ خاصۃ لہا عین موجود و شعرانی نیز در یواقیت والجواہر فی عقائد الاکابر گوید کہ ملخص از تمام کلام شیخ آنکہ او قائل است بہ صفات کہ عین ذات اند لا غیر کشفا و یقینا و بہ قال جماعۃ من المتکلمین وما علیہ اہل السنۃ والجماعۃ اولی انتہی

بجائے خود ٹھیک نہین کیونکہ ذاتون کا تعدد اعتباری ہے اور اعتبار وحدت حقیقی کا مانع نہین جیسے ہتیلی دیکھنے مین اونگلیان مانع نہین علاوہ اس کے صفات اگر واجب ہین تو ذات ہی کے لیے نہ خود بالذات اور تعدد قدیم ذاتی مین ہوتا نہین اور شیخ اکبر نے فتوحات مین الکلام علی التشدید فی الصلوۃ کے باب مین فرق صفات و اوصاف کے بیان مین کیا اچھی بات کہی ہے کہ صفات وہ ہین جس سے کوئی امر زائد معقول ہو اور عین زائد عین موصوف پر ہو اور اوصاف عین کبھی موصوف ہوتی ہین اوسکی نسبت خاصہ کے ساتھ جو موجود کی عین ہوتی ہے اور شعرانی بھی کتاب یواقیت الجواہر فی عقائد الاکابر مین لکھتے ہین کہ شیخ کی تمام کلام کا خلاصہ یہ ہے کہ وہ اسکی قائل ہین کہ صفات از روی کشف و یقین عین ذات ہین نہ غیر اور اسی متکلمین کی ایک جماعت نے کہا ہے کہ اس امر مین جو رائے اہل سنت والجماعت کی ہے وہ بہتر ہے۔ انتہی۔

قولہ وانّ العالم بجمیع اجزائہ اعراض والمعروض ھو الوجود

اقول عالم بجمیع اجزائہ اعراض است و معروض آن وجود بحت و این بعینہ مقولہ شیخ اکبر است در فص شعیبی و دلیلش آنکہ ہر چند حقایق موجودات را تحدید کنند در حدود ایشان غیر از اعراض چیزے دیگر ظاہر نمی شود مثلاً وقتی کہ گویند انسان

مین کہتا ہون کہ عالم اپنے تمام اجزا کی ساتھ اعراض ہے جس کا معروض وجود بحت ہے اور یہ بعینہ فص شعیبی مین شیخ اکبر کا مقولہ ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ جس قدر حقایق موجودات کی اون کی حدود مین تحدید کرتے ہین سوا اعراض کے علاوہ کوئی دوسری چیز ظاہر نہین ہوتی مثلاً جب کہین کہ انسان

حیوان ناطق است و حیوان جسم نامی حساس متحرک
بالاراده و جسم جوہر است قابل مر ابعاد ثلثہ را و جوہر
موجودیست لافی موضوع و موجود ذاتی ست کہ مر اورا
تحقق و حصول باشد درین حدود ہرچہ مذکور میشود
ہمہ از قبیل اعراض است الا آن ذات مبہم کہ در
مفہومات ملحوظ است زیرا کہ معنی ناطق ذات مِن
لہ النطق است و معنی نامی ذات من لہ النمو و
ھکذا فی البواقی و این ذات مبہم عین وجود حق و
ہستی حقیقی است بذات خود و قیوم است مر آن
اعراض را و آنکہ ارباب نظر می گویند کہ امثال این
مفہومات فصول نیستند بلکہ بآن فصول تعبیر می کنند
بواسطۂ عدم قدرت بر تعبیر از حقائق فصول بوجہی کہ
ممتاز شوند از ما عدای خود بغیر این لوازم لوازمے کہ
از ینہا اخفی باشد مقدمہ ایست ممنوع و کلامی ست
نامسموع و بر تقدیر تسلیم ہرچہ در نظر ما جوہر ذاتی باشد
قیاس بآن عین واحد عرضی خواہد بود زیرا کہ اگرچہ
داخل است در حقیقت جوہر اما خارج است از ان
عین واحد و قائم است بوے و دعوی آنکہ این جا
امریست جوہری ورائے عین واحد در غایت سقوط
است بہ تخصیص وقتی کہ کشف ارباب حقیقت کہ
مقتبس است از مشکوٰۃ نبوت بخلاف آن گواہی دہد

حیوان ناطق ہے اور حیوان جسم نامی متحرک بالارادہ
اور جسم جوہر قابل ابعاد ثلثہ یعنی طول و عرض
و عمق ہے اور جوہر موجود لافی موضوع ہے۔ اور
موجود وہ ذات ہے جس کو تحقق اور حصول ان حدود
مین ہو یہ سب کچھ من قبیل اعراض ہے اس ذات
مبہم کے سوا جو مبہمات مین ملحوظ ہے اس لیے کہ ناطق
وہ ہے جس کے لیے نطق ہو اور نامی وہ ہے جس کے
لیے نمو ہو اسی طرح اور باقی ہین اور یہ ذات مبہم
بذات خود عین وجود حق و ہستی حقیقی و مقوم اعراض
ہے ارباب نظر جو یہ کہتے ہین کہ ان مفہومات کے
امثال فصول نہین ہین بلکہ ادنھین فصول سے
تعبیر کرتے ہین یہ بوجہ حقائق فصول سے تعبیر پر قدرت
نہ ہونے کے ہے اس طور پہ کہ وہ اپنے غیر سے بلا
ان لوازم کے جو ان سے پوشیدہ ہین ممتاز ہوتے
ہین یہ ایک مقدمۂ ممنوع و کلام نامسموع ہے اور اس کے
تسلیم کر لینے پر بھی جو کچھ ہماری نظر مین جوہر ذاتی ہو
اوس عین واحد کے قیاس سے عرضی ہوگا اس لیے کہ
اگرچہ حقیقت جوہر مین داخل ہے مگر اوس ذات واحد
سے خارج اور اوسکے ساتھ قائم ہے جسکی دلیل یہ ہے کہ یہان ایک امر
جوہری ہے جو عین واحد کی علاوہ تخصیصًا غایت سقوط مین ہے جبکہ
کشف ارباب حقیقت جو مشکوٰۃ نبوت سے ماخوذ ہے اسکی خلاف گواہی دے

مخالف عاجز باشد از اقامت دلیل واللہ یقول الحق وھو یھدی السبیل

تو مخالف دلیل قائم کرنے سے عاجز ہو جائیگا اور اللہ سچ کہتا ہے اور وہی راہ راست بتاتا ہے۔

قوله وان للعالم ثلث مواطن احدھا التعین الاول وتسمی فیہ شیونا وثانیھا التعین الثانی وتسمی فیہ اعیانا ثابتۃ وثالثھا التعین فی الخارج وتسمی فیہ اعیانا خارجیۃ

اقول وبہ تحقیق برای عالم سہ مواطن اند یکے ازان تعین اول است کہ آنہم شیون در و موسوم کردہ می شوند و دیگرے ازان تعین ثانی است کہ اعیان ثابتہ در وی موجود اند و سوم ازین تعین فی الخارج است کہ ازان مراد اعیان خارجیہ اند باید دانست کہ مواطن عالم سہ اند اول نفس الامر و آن عبارت است از اقتضا رات حضرت وجود الحق کہ بمنزلہ لوازم است و صوفیہ آن را شیونات ذاتیہ گویند زیرا کہ ہر چہ موجود شدہ یا خواہد بود بازائے وے شانے و اقتضائے مر اول الاوائل را ثابت است پس احدیت جمیع شیونات را موطن نفس الامر یست و چون مدار ادراک بہ تجرد است کما برھن فی موضعہ و حضرت وجود الحق بر اعلی شواہق تجرد است پس بذات خود مدرک این شیونات ذاتیہ خود باشد باین جہت صور علمیہ نیز توان گفت نہ آنکہ در ذات صور اشیا مرتسم اند تا لازم آید کہ ذات محل امور متکثرہ شدہ تعالی ذاتہ عن ذلک قال المحقق الجامی

میں کہتا ہوں کہ حقیقتا مواطن عالم تین ہیں ایک وہ تعین اول جس میں شیون ہیں اور دوسرا تعین ثانی جس میں اعیان ثابتہ موجود ہیں اور تیسرا تعین فی الخارج جس سے اعیان خارجیہ مراد ہیں جاننا چاہیے کہ عالم کے تین مواطن ہیں اول نفس الامر جس سے حضرت وجود حق کے اقتضارات مراد ہیں جو بمنزلہ لوازم کے ہیں اور حضرات صوفیہ ان کو شیونات ذاتیہ کہتے ہیں اس لیے کہ جو کچھ موجود ہوا یا ہوگا اوس کے مقابلے میں ایک شان اور اقتضا اول الاوائل یعنی ذات کے لیے ثابت ہے تو احدیت کل شیونات کا موطن نفس الامر ہے چونکہ ادراک کا دار مدار تجرد پر ہے جیسا کہ بجائے خود ثابت ہوا اور حضرت وجود حق چونکہ اعلے مرتبۂ تجرد پر ہے لہذا اپنے ان شیونات ذاتیہ کا مدرک خود ہوگا اسی سبب سے صور علمیہ بھی کہہ سکتے ہیں نہ اس سبب سے کہ ذات میں صور اشیا مرتسم ہیں جس سے ذات کا محل امور متکثرہ ہونا لازم آوے گا اور ذات حق اس سے برتر ہے۔ محقق جامی نے

فی مقدمة شرح الفصوص فنفس الامر عبارة
عن علم الذاتی الحاوی لصورة الاشیاء کلیا
وجزئیا صغیرها وکبیرها جمعًا وتفصیلاً
عینیة کانت وعلمیة لا یعزب عنه مثقال ذرة
فی الارض ولا فی السماء موطن دوم خارج است و
انچه از اطلاقات صوفی ومتکلم وحکیم بی پرده می شود
این است که خارج کنایه باشد از وجود منبسط زیرا که
موجود فی الخارج آن را گویند که مرتب الاحکام والآثار
المختصه باشد وهر چند که مبدء حقیقی احکام وآثار حضرت
وجود الحق است لیکن چون صدور وجود منبسط از وی
بطریق ابداع است پس وجود منبسط را نیز مبدء ترتب
احکام وآثار ماهیات توان گفت بآنکه ربط ونسبت
مجهول الکیفیات ماهیات را با حضرت وجود بدون
توسط وجود منبسط نتوان شد چنانچه شب نشینان را
در استفاضهٔ نور از شمس توسط قمر ضروری است پس
هر چه درین وجود منبسط تحقق دارد وی را موجود
خارجی گویند وموطن سوم اذهان موجودات است
زیرا که هر چیز در ذهن کسی باشد البته از معدوم مطلق
ممتاز است وبسبب این تحقق محکوم علیه احکام ثبوتی
می شود که این را اعیان ثابته فرموده اند وماقبل
این را اعیان خارجیه وموطن عبارت است از

شرح فصوص کے مقدمہ مین لکھا ہے کہ نفس الامر اوس
علم ذاتی سے مراد ہے جو صور اشیا کا و کلی ہون یا
جزئی چھوٹے ہون یا بڑے عینیہ ہون یا علمیہ از روے
جمع وتفصیل حاوی ہو اوس سے کوئی ذرہ زمین اور
آسمان مین پوشیدہ نہین دوسرا موطن خارج ہی اور
صوفیہ اور متکلمین وحکما کی گفتگو سے جو ظاہر ہوتا ہے وہ
یہ ہے کہ خارج سی وجود منبسط کی طرف اشارہ ہی کیونکہ
موجود فی الخارج وہ ہی جو احکام اور آثار مخصوصہ سی مرتب
ہو اگرچہ مبدء احکام وآثار حقیقی حضرت وجود حق ہے
لیکن جب اوس سی وجود منبسط کا صدور بطریقہ ایجاد ہے
تو وجود منبسط کو بھی ترتب احکام وآثار ماہیات کا مبدء
کہہ سکتے ہین باوجودیکہ ماہیات مجہول الکیفیات کا
ربط حضرت وجود سی بغیر ذریعہ وجود منبسط کی نہین ہو سکتا
جس طرح کہ رات مین بیٹھنے والون کو آفتاب سے
روشنی حاصل کرنے مین ماہتاب کا توسط ضروری ہے
لہذا جو کچھ اوس وجود منبسط مین متحقق ہے اوس کو موجود
خارجی کہین گے تیسرا موطن موجودات کے ذہن ہین
اس لیے کہ جو چیز کسی کے ذہن مین ہوتی ہی وہ معدوم
مطلق سے یقینا ممتاز ہے اور اسی تحقق سی محکوم علیہ
احکام ثبوتی ہوتے ہین جن کو اعیان ثابتہ کہتے
ہین اور اس کے ماقبل کو اعیان خارجیہ اور موطن سی مراد

محل اِدقات وارد قادم از عدم بوجود کذا فی اسرار الخلوة آسی وارد کے عدم سی وجود مین آنیکی جگہ یا وقت ہے۔ کذا فی اسرار الخلوة

قوله الاعیان ما شمت رائحة الوجود وانما الظاهر احکامها وآثارها

اقول اعیان ثابتہ بوئے از وجود نہ شمیدہ اند چرا این نیست کہ ظاہر احکام و آثار وی اند یعنی اعیان ثابتہ ہمچنان بر بطون اصلی خود اند و بوئے از وجود نہ شمیدہ چہ کہ حقیقت واحدہ مطلقہ دران وجوب و امکان ہر دو دائر اند پس ہر گاہ مقید شود باول رب وآلہ است و ہر گاہ مقید شود در ثانی عبد و مالوہ است پس آن ہر دو در مرتبۂ خود ہا متصف اند باوصاف ذاتیہ مخصوصہ کہ متعدی نمی شود یکی بدیگرے و نیز متصف اند باوصاف عرضیہ مکتسبہ از آخر پس واجب غنی بذات است و ممکن فقیر بالذات و این اجل مراتب است در عبد ممکن چرا کہ موطن عبد ہمان عدم است این باشد معنی الاعیان ما شمت رائحة الوجود۔

مین کہتا ہون کہ اعیان ثابتہ نے وجود کی بو نہین سونگھی ظاہر اون کے آثار اور احکام ہین یعنی وہ اوسی طرح اپنے بطون اصلی پر ہین کیونکہ حقیقت واحدہ مطلقہ مین وجوب اور امکان دونون دائر ہین جب اول سے مقید ہوگا تو رب و آلہ ہوگا اور جب دوسرے سے مقید ہوگا تو عبد و مالوہ ہوگا تو وہ دونون اپنے مراتب مین اوصاف ذاتیہ مخصوصہ سے متصف ہین جو ایک دوسرے سے متعدی نہین ہوتے نیز اوصاف عرضیہ سی جو دوسرے سے مکتسب ہین متصف ہوتے ہین پس واجب غنی بالذات ہی اور ممکن فقیر بالذات اور یہ عبد ممکن کے لیے اعلے مقام ہی کیونکہ اونکا مقام اصلی عدم ہی اور اَلْاَعْیَانُ مَاشَمَّتْ رَائِحَةَ الْوُجُوْد کے یہی معنی ہین۔

قوله وان المدرك فی کل شیء هو الوجود وبواسطته یدرك ذلك الشیء کالنور بالنسبة الی سائر الالوان والاشکال

اقول چون اشیاء بخودی خود ہا معدوم اند پس آنچہ مدرک می شود آن وجود است بواسطۂ آن معلوم می شود آن شئ ہمچو نور بہ نسبت تمام رنگہا و شکلہا حاصل این کہ صور امکانیہ را نسبتی مخصوص بذات است و آن را از حضرت اسماء توجہات متعینہ اند

مین کہتا ہون کہ جب اشیاء خود بخود معدوم ہین تو جو کچھ مدرک ہے وہ وجود ہے جسکے سبب سی وہ چیز معلوم ہو جاتی ہے جیسے نور بہ نسبت تمام رنگون اور شکلون کے خلاصہ یہ ہے کہ صور امکانیہ کو ایک خاص نسبت ذات سے ہی اور اوسکے لیے حضرت اسماء سی توجہات متعینہ ہین

بتعینا تہا بسوی ہر واحد از صور امکانیہ کہ آن توجہ حضرت غیر توجہ است از حضرت اسم آخر پس ممثل واحد است وتماثیل مختلفہ صاحب لمعات می طراز د ماہ آئینہ آفتاب است ہمچنانکہ از ذات خورشید در ماہ ہیچ نیست واز ذات ماہ در آفتاب اثری نی کذلک لیس فی ذاتہ من سواہ شیٔ ولا فی سواہ من ذاتہ شیٔ انتہی وفقیہ علی مہایمی در امحاض النصیحۃ می گوید لا شک ان وجود کل شیٔ لم یکن من ذاتہ بل کان من اشراق نور الحق ولا شک ان بینہ وبین المحل نسبۃ منشاھا صفتہ فی الذات ھی مع الذات اسم من اسماء اللہ فاسماؤہ تعالی ھی الظاھرۃ فی الاشیاء وھی اسرار الربوبیۃ لکن ما تظھر فیہ تلک الاسماء لا یصیر ربا بل مربوبا ویتوھم القاصر انہ صار ربا کما یتوھم الصبی عند رؤیتہ صورۃ الشمس فی المرآۃ ان فی المرآۃ شمس انتہی عارف رومی

گوید ؎ ہر در و دیوار گوید روشنم ✤ پرتو غیری ندارم این منم ✤ پس بگوید آفتاب ای نارشید ✤ چونکہ من غائب شوم آید پدید ✤

کہ جو اوسکے تعینات کی ساتھ صور امکانیہ مین ہر ایک کیطرف متعلق ہین کہ ہر اسم کی توجہ دوسرے اسم کی توجہ کی مغائر ہے پس ممثل واحد ہے اور تمثیلین مختلف صاحب لمعات لکھتے ہین کہ ماہتاب آفتاب کا آئینہ ہی جسطرح ذات خورشید سے ماہتاب مین کچھ نہین ہی اور ذات ماہتاب سی آفتاب مین کوئی اثر نہین اسیطرح اوسکی ذات مین اوسکی سوا کچھ نہین اور نہ اوسکی ماسوا مین اوسکی ذات کی سوا کوئی چیز ہی انتہی اور فقیہ علی مہائمی امحاض النصیحہ مین لکھتے ہین کہ بیشک کسی چیز کا وجود بذاتہ نہین بلکہ وہ اشراق نور حق سی ہی اور واقعی اوسکی اور محل کے درمیان مین ایک نسبت ہی جسکا منشا وصف ذاتی ہے جو ذات کی ساتھ اسماء اللہ مین سی ایک اسم ہی پس حق تعالے کے اسماء ہی اشیاء مین ظاہر ہین اور وہی اسرار ربوبیت ہین لیکن جسمین یہ اسماء ظاہر ہوتے ہین وہ رب نہین ہو جاتا بلکہ مربوب ہوتا ہی اور نافہم سمجھتا ہی کہ وہ رب ہو گیا جیسے بچہ آفتاب کا عکس آئینہ مین دیکھکر سمجھتا ہے کہ آئینہ مین آفتاب موجود ہی انتہی عارف رومی کہتے ہین کہ ہر در و دیوار روشن ہو کر کہتا ہی کہ مین بذاتہ روشن ہون مجھ مین کسیکا پرتو نہین تو آفتاب کہتا ہی کہ ای نالائق میری غائب ہو جانیکے بعد اگر یہ روشنی رہے تو دعوی بھی صحیح ہی۔

قوله ولاجل دوام الظهور وشدته لا يعلم هذا الادراك الا الخواص

اقول زبرای دوام ظہور وشدت آن این ادراک را

مین کہتا ہون کہ اور بوجہ اوسکی دوام وشدت ظہور کی اسکا ادراک

ندانند مگر خواص چه هر قدر که نسب و اضافات
افزون باشند خفاے او افزون تر پس ظهور او در
عین خفا است و خفا در عین ظهور باید دانست که
اہل اللہ مشاہدہ کردہ اند ظهور عالم بر دو وجه یکے آنکه
حق مرآة خلق است پس خلق نظر کردند نفوس خود را
به بصر حق در مرآة حق فهو الناظر لنفسه منهم
دوم آن که خلق مرآة حق است پس حق ظاهر می شود
بهر خلق بنور استعدادات شان و می بیند خود را
ازان بصور شان و بر هر دو وجه اگر محتجب شود حق
از عالم هر آئینه فنا شود عالم دفعةً واحدةً پس عدم
احتجاب او ازین وجه لطف بعالم است و رحمت مرو
و از وجه آخر احتجاب او ست از عالم و آن سبب ظهور
عالم است در اسرار الخلوة می آرد که غیر انه من اشتد
ظهوره فی نوره بحیث یضعف الادراکات
الکونیة عند من یسمی ذلک الظهور الحجاب
وهو فی الحقیقة ظهور و ظهور اسماء در حقیقت ظهور
ذات است چرا که اسماء امور عدمیه اند و ظهور وجود نیست
و بطون ذات عین ظهور اسماء است و ظهور حق
عین بطون او و بطون او عین ظهور او بحیثیت
واحده چرا که او واحد از جمیع وجوه است قال الشیخ
الاکبر فعین اولیته عین آخریته وعین

خواص کی سوا عوام نہین کر سکتے کیونکہ جسقدر نسبتین اور
اضافتین زائد ہونگی اوسکا خفا زائد ہوگا پس اوسکا ظہور
عین خفا مین اور خفا عین ظہور مین ہی جاننا چاہیے کہ
اہل اللہ نے ظہور عالم دو طریقہ پر مشاہدہ کیا ہی ایک یہ کہ حق
آئینہ خلق ہے تو خلق نے اپنی نفوس کو بہ بصر حق آئینہ حق مین
دیکھا تو وہ اون سے اپنی ذات کا دیکھنے والا ہی دوسرے یہ
خلق آئینہ حق ہی پس حق ہر خلق مین اونکے نور استعداد سے
ظاہر ہوتا ہے اور اپنے آپ کو اونکی صورتون سے دیکھتا ہے
اور دونون طرح اگر حق عالم سے پوشیدہ ہو تو عالم یکبارگی دفعۃً
فنا ہو جائے تو اس وجہ سے اوسکا عالم سے پوشیدہ نہ ہونا
لطف و رحمت ہی اور دوسری وجہ سے اوس کا عالم سے پوشیدہ
ہونا عالم کے ظہور کا سبب ہی اسرار الخلوۃ مین لکھتے ہین کہ
علاوہ اسکے کہ اوسکا ظہور تو بہت زیادہ ہی ایسا کہ اوسکی
نزدیک جس نے اوس ظہور کا نام حجاب کہا ہی ادراکات
کونیہ کو اپنی نور مین ضعیف کر دیتا ہے اور وہ درحقیقت
حجاب نہین ہی بلکہ ظہور ہی ہی اور اسماء کا ظہور درحقیقت ذات کا
ظہور ہی کیونکہ اسماء امور عدمیہ ہین اور ظہور وجود ہی اور ذات
کا بطون عین اسماء کا ظہور ہی اور حق کا ظہور اوس کا عین
بطون اور اوس کا بطون عین ظہور ہے بحیثیت واحدہ
کیونکہ وہ کل حیثیتون سے واحد ہے شیخ اکبر نے کہا ہے
اوس کی عین اولیت عین آخریت ہے اور عین

ظاہریتہ عین باطنیتہ والیہ کان یشیر
الخراز بقولہ مجتمعۃ بین الضدین ثم یتلو
ھو الاول والآخر والظاہر والباطن وشدۃ
ظہورہ انما ھو بتعینہ بالکثرات وذالک
عین خفاء الوحدۃ انتہی

ظاہریت عین باطنیت ہی اور ابو سعید خراز اپنی قول مجتمعۃ
بین الضدین مین اسی طرف اشارہ کرتی ہین اور پھر
پڑھتے ہین کہ وہی اول اور آخر اور ظاہر اور باطن ہی اور
اوسکے ظہور کی شدت بسبب اوس کی تعین کثرت کے
ہے اور یہ عین خفاء وحدت ہے انتہی

قولہ وان القرب قربان قرب النوافل وقرب الفرایض اما قرب النوافل فھو زوال الصفات
البشریۃ وظہور صفات اللہ تعالی بان یحیی و یمیت باذنہ تعالی ویبصر ویسمع من جمیع جسدہ
لا من الاذن والعین فقط وکذا یسمع المسموعات من بعید ویبصر المبصرات من بعید و
علی ھذا القیاس فھذا المعنی فناء الصفات فی صفات اللہ تعالی وھو ثمرۃ قرب النوافل

اقول وبتحقیق قرب دو اند یکے قرب نوافل دوم
قرب فرایض اما قرب نوافل پس عبارت است از
زوال صفات بشریہ وظہور صفات حق تعالی بروے
باین طور کہ زندہ و مردہ کند باذن حق وبینا وشنوا
شود از حیثیت جسد خود نہ از چشم وگوش فقط وہمچنین
بشنود مسموعات بعیدہ ومبصرات بعیدہ را از دور
وبرین قیاس پس این معنی فناء صفات عبد است
در صفات حق واین ثمرۂ قرب نوافل است و
حدیث صحیح بخاری لا یزال العبد یتقرب الی
بالنوافل مشیر این قرب نوافل است ودرین مرتبہ
بندہ فاعل است وحق آلہ وتحقیق حقہ این ہر دو
قرب نوافل وفرایض از رسالہ تنویر الافق تو ان جست

مین کہتا ہون درحقیقت دو قرب ہین ایک قرب نوافل
دوسرا قرب فرائض قرب نوافل صفات بشریہ کی زائل
اور صفات حق کے اوسپر ظاہر ہونے سی مراد ہے اس طرح پر
کہ باذن حق مارے اور جلائے اور حیثیت اپنی جسد کے
دیکھے اور سنے نہ صرف کان اور آنکھ سی اسی طرح مسموعات
اور مبصرات بعیدہ کو دور سے دیکھے اور سنے اور اسی قیاس
پر اور بھی ہین پس یہی معنی صفات عبد کے صفات حق
مین فنا ہونے کے ہین اور یہ قرب نوافل کا ثمرہ ہی
صحیح بخاری کی حدیث ہی کہ ہمیشہ بندہ میری طرف بذریعہ
نوافل کی قرب ڈھونڈھتا رہتا ہے اسی قرب نوافل
کیطرف اشارہ ہی اس مرتبہ مین بندہ فاعل ہی اور حق آلہ اور قرب
نوافل کی پوری تحقیق میری رسالہ تنویر الافق مین دیکھنا چاہیے

بباید دانست کہ قرب پنج مرتبہ دارد یکے قرب زمانی
چنانچہ زمان سرور انبیا قریب بزمان عیسی است
از زمان موسی علیہم الصلوات والتسلیمات دوم
قرب مکانی چنانچہ قمر با قریب تر از مشتریست
چہ قمر در سماے اولیست و مشتری در سماے سادس
سوم قرب عقلی چنانچہ بایزید بسطامی و ابو الحسن
خرقانی رضی اللہ عنہما بسرور عالم صلی اللہ علیہ و
سلم نزدیک تر بودند از عتبہ و شیبہ درین جا قرب و
بعد باوصاف ملکوتی و شیطانی است نہ زمانی و
مکانی چہ عتبہ و شیبہ بزمان و مکان نزدیک تر
بودند و عقل زیادہ ازین سہ مرتبہ ادراک ندارد
چہارم قرب آفریدگار تعالی و تقدس بہر موجودے
کہ آن را قرب من حیث الوجود والاحاطہ گویند
مثال قرب روح با جسد مثال قرب خدای تعالی
با کل کائنات است وہو من ضرب المثال
وللہ المثل الاعلیٰ چہ روح نہ درون قالب است
و نہ برون قالب و نہ متصل بقالب و نہ منفصل بلکہ
روح از عالم دیگر است و از دخول و خروج و اتصال
و انفصال وغیرہا از لوازم اجسام ہیچ نسبت ندارد
و باین ہمہ ذرہ از ذرات قالب نیست کہ روح
بحقیقت و بذات با او نیست پس معیت حق سبحانہ تعالیٰ

جاننا چاہیے کہ قرب کے پانچ مرتبے ہیں ایک قرب زمانی
مثلاً آنحضرت صلعم کا زمانہ حضرت عیسے کے زمانے سے
بہ نسبت حضرت موسی کے زمانے کے قریب تھا دوسرا
قرب مکانی جیسے ماہتاب بہ نسبت مشتری کے ہم سے زیادہ
قریب ہے کیونکہ ماہتاب پہلے آسمان پر ہے اور مشتری
چھٹے آسمان پر تیسرے قرب عقلی جیسے بایزید بسطامیؒ اور
ابو الحسنؒ خرقانی آنحضرتؐ سے بہ نسبت عتبہ و شیبہ کے زیادہ نزدیک
تھے یہاں قرب اور بعد اوصاف ملکوتی اور شیطانی سے
ہے نہ زمان و مکان سے کیونکہ عتبہ و شیبہ زماناً و
مکاناً زیادہ قریب تھے اور عقل ان تین مرتبوں سے
زیادہ ادراک کی طاقت نہین رکھتی چوتھے قرب حق
بہر موجود جس کو قرب من حیث الوجود اور احاطہ
کہتے ہین قرب روح با جسد کی مثال قرب حق
بجمیع کائنات کی طرح ہے - یہ بھی ایک ضرب المثل
ہے - اور اللہ تعالے کے واسطے اعلےٰ مثال
ہے کیونکہ روح نہ جسم کے اندر ہے نہ جسم سے باہر
نہ متصل ہے نہ علیحدہ بلکہ روح دوسرے عالم
سے ہے لوازم جسمانیت یعنی دخول و خروج و اتصال
و انفصال وغیرہ سے کوئی نسبت نہین رکھتی
اور با این ہمہ ذرات جسم سے کوئی ذرہ ایسا نہین جس
مین روح حقیقتاً و بالذات نہ ہو پس معیت حق

با عالم ہمبرین مثال است من عرف نفسہ
فقد عرف ربہ اشارت بدین سر بود وہو معکم
اینما کنتم جز عارف صاحب بصیرت نداند چون
این قرب بر دل عارف ہویدا گردد در نظر او قرب
سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم وجبرئیل علیہ السلام و
عرش و سدرہ و مومن و کافر و مور چہ و پشہ بہ قیوم
وجود ہمہ یکسان گردد ما تری فی خلق الرحمن
من تفاوت مشیر بدان ست و للہ المشرق
والمغرب فاینما تولوا فثم وجہ اللہ ان
اللہ واسع علیم مخبر ازان کذا فی التبصرۃ للشیخ
القونوی ؎ چون خرد باتست مشرف بر
تنت ✤ گرچہ زو قاصر بود این دیدنت ✤ نیست
قاصر دیدن روی فلان ✤ از سکون و جنبشت
در امتحان ✤ از خرد غافل شود بر بد تند ✤ بعد ازان
عقلش ملامت می کند ✤ گر نبودے حاضر و غائب
بدے ✤ از ملامت کے ترا سیلی زدے ✤ چون
ببینی قرب حق اندر شہود ✤ زان بدانی قرب
خورشید وجود ✤ قرب بیچون است عقلت را بتو ✤ نیست
چپ و راست پس یا پیش او ✤ قرب بیچون
چون نباشد شاہ را ✤ کہ نباید بحث عقل این راہ را ✤
ودرین قرب چارم حضرت مجدد در مکتوب اول

عالم کے ساتھ اسی طرح ہے مَنْ عَرَفَ نَفْسَہٗ فَقَدْ عَرَفَ
رَبَّہٗ سے اسی سر کی طرف اشارہ ہے اور وَہُوَ مَعَکُمْ
اَیْنَمَا کُنْتُمْ کا راز عارف صاحب بصیرت کے سوا کوئی
نہین جانتا جب یہ قرب عارف کامل کے دل پر ظاہر
ہوتا ہے تو اوس کی نظر مین قرب آنحضرت صلعم جبرئیل
و عرش و سدرہ و مومن و کافر و مور چہ و پشہ خدا کی ساتھ
برابر ہو جاتا ہے ما تری فی خلق الرحمن من تفاوت
اشارہ اسی طرف ہے اور آیت و للہ المشرق الخ
اسی کی مخبر ہے ایسا ہی شیخ قونوی کے تبصرہ مین ہے
؎ جیسے تمہاری عقل تمہارے جسم کی خبر رکھتی ہے
اگرچہ اوس کی دید سے تم قاصر ہو لیکن اوس کی دید تمہارے
سکون اور جنبش دیکھنے سے قاصر نہین ہے جو شخص عقل
سے غافل ہو کر برائی پر تن جاتا ہے تو اوس کی عقل
پھر اوس کو ملامت کرتی ہے اگر عقل حاضر نہ ہوتی
غائب ہوتی تو طمانچہ ملامت تجھے کون مارتا جب
تم قرب حق کو شہود مین دیکھوگے تو قرب خورشید وجود
جان سکتے ہو جس طرح تمہاری عقل کو تم سے ایک
بے مثل قرب ہے کہ وہ نہ تمہارے داہنے ہے نہ
بائین نہ سامنے نہ پیچھے تو قرب حق کیون بے مثل
نہ ہو جس مین عقل بحث نہین کر سکتی اور اس چوتھے
قرب مین حضرت مجدد نے اپنے مکتوبات کی

جلد ثالث حرفے با مزہ میفرمایند کہ ہر شئی بماہیت خود
آن شئی شئی است و از برای ثبوت ماہیت مر آن
شئی را ہیچ جعل جاعل درکار نیست کہ ثبوت شئی
مر نفس خود را ضروری است ازین جا گفتہ اند
کہ جعل در نفس ماہیات ثابت نیست و ماہیات
مجعول نیستند بلکہ جعل جاعل از برای اتصاف
ماہیات بوجود درکار است فعل صباغ در اتصاف
ثوب است بہ لون نہ اینکہ ثوب را ثوب سازد و لون
را لون گرداند کہ آن تحصیل حاصل است پس جعل
در نفس شئی نہ شد بلکہ در اتصاف شئی بوجود شد پس
ثابت شد کہ شئی بماہیت خود شئی است و این معنی
در نظر کشفی در ظل شئی و عکس شئی مفقود است کہ
عکس و ظل شئی بماہیت ظلی و عکسی خود ظل و عکس
نیست بلکہ بہ ماہیت اصل خود ظل و عکس گشتہ است
چہ ظل ماہیت ندارد ہمان ماہیت اصل است کہ
بہ ظل خود ظہور نمودہ است پس اصل اقرب باشد ظل را
از نفس خود چہ ظل بہ اصل خود ظل است نہ بنفس خود
چون عالم ظلال و عکوس افعال واجبی است ناچار
افعال کہ اصول اویند از عالم بعالم اقرب باشند
و ہمچنین چون افعال ظلال صفات واجبی اند جل
شانہ ناچار صفات بعالم از عالم و از اصول عالم

تیسری جلد مین بہت اچھی بات کہی ہے کہ ہر شے اپنی
ماہیت سے شے ہے اور ثبوت ماہیت کے لیے اوس شئی
کو مخصوص طور پر کوئی جعل جاعل درکار نہین کیونکہ شئی
کا ثبوت اپنی ذات کے لیے ضروری ہے اسی لیے کہتے
ہین کہ جعل نفس ماہیات مین ثابت نہین اور ماہیات
مجعول نہین ہین بلکہ جعل جاعل وجود کو ماہیات سے
متصف کرنے کے لیے درکار ہے رنگریز کا کام کپڑے کو
رنگین کرنے کا ہے نہ کپڑے کو کپڑا بنانا اور رنگ کو رنگ
کرنا کہ وہ تحصیل حاصل ہے پس جعل نفس شئی مین نہ ہوا
بلکہ شئی متصف بوجود ہوئی تو ثابت ہوا کہ شئی اپنی ماہیت
سے شے ہے اور یہ معنی اہل کشف کی نظر مین ظل شئی اور
عکس شئی مین مفقود ہین کہ عکس اور ظل شئی اپنی ماہیت
ظلی اور عکسی سے خود ظل اور عکس نہین بلکہ اپنی اصل ماہیت سے
ظل اور عکس ہو گئے ہین کیونکہ ظل ماہیت نہین رکھتا اوسی
ماہیت اصل نے ظل مین اپنا ظہور کیا ہے پس اصل بذاتہ
ظل سے قریب تر ہوگا کیونکہ ظل اپنی اصل سے ظل ہے
نہ اپنے نفس سے چونکہ عالم افعال واجبی کے ظلال
اور عکوس کا نام ہے تو لامحالہ افعال جو اوس کے
اصول ہین عالم سے بہ نسبت عالم کے قریب تر
ہون گے اور اسی طرح جب افعال واجب تعالے کے ظلال
صفات ہین تو وہ عالم سے بہ نسبت عالم اور اصول عالم کے

کہ افعال باشند اقرب باشند کہ اصل الاصول اند و
چون صفات نیز ظلال حضرت ذات اند و حضرت
ذات جل سلطانہ اصل جمیع اصول است لاجرم
حضرت ذات تعالیٰ از عالم و از افعال و صفات
وجبی اقرب باشد این است بیان اقربیت وے
تعالیٰ کہ در حیز تحریر و بیان آمد عقلا اگر بسر انصاف
بیایند محتمل کہ قبول این معنی نمایند اگر قبول نمایند
غم نیست کہ خارج از مبحث انا انتہی پنجم قرب
من حیث السلوک و الاستعداد و آن بر دو نوع است
یکے قرب نوافل دویم قرب فرایض قرب نوافل
عبارت از انست کہ سالک خود را فاعل یابد و حق
را آلہ چنانچہ بی یسمع و بی یبصر اشارت ست
بآن و قرب فرایض عبارت است از آنکہ سالک
خود را آلہ یابد و حق را فاعل چنانچہ الحق ینطق
علی لسان عمر اشارت است ازان و این قرب
فرایض پس از فنار وجود سالک میسر گردد بخلاف
قرب نوافل کما فی الانتباہ۔

جو افعال واجبی ہین زیادہ قریب ہون گے کیونکہ
اصل الاصول ہین اور جب صفات بھی حضرت ذات
کے ظلال ہین اور حضرت ذات کل اصلون کی اصل
ہے لامحالہ حضرت ذات عالم کے ساتھ عالم سے اور
افعال اور صفات واجبی سی قریب تر ہوگی یہ واجب
تعالیٰ کی اقربیت کا بیان ہے جو حیز تحریر و بیان
مین آیا اگر عقلا انصاف پر آدین تو ممکن ہے کہ اسے
قبول کرین اور اگر قبول نہ کرین تو کوئی غم نہین کہ وہ خارج
از مبحث ہین انتہی۔ پانچوان قرب بحیثیت سلوک اور استعداد
کے ہے جو دو قسمون پر ہے ایک قرب نوافل دوسرے قرب
فرایض قرب نوافل سی یہ مراد ہے کہ سالک اپنی کو فاعل
اور حق کو آلہ پاوے جسکی طرف بی یسمع و بی یبصر مین اشارہ
ہے اور قرب فرایض سی یہ مراد ہے کہ سالک اپنے کو آلہ
اور حق کو فاعل پاوے جسکی طرف الحق ینطق علی
لسان عمر مین اشارہ ہے اور یہ قرب فرایض بعد فنائے
وجود سالک کے میسر ہوتا ہے بخلاف قرب نوافل
کے جیسا کہ انتباہ مین ہے۔

قولہ واما قرب الفرایض فھو فناء العبد بالکلیۃ من شعور جمیع الموجودات حتی
عن نفسہ ایضا بحیث لم یبق فی نظرہ الا وجود الحق سبحانہ وھذا معنی فناء العبد فی اللہ وھی

ثمرۃ قرب النوافل

اقول قرب فرایض آن کہ بندہ بالکلیہ فانی شود

مین کہتا ہون کہ قرب فرایض یہ ہے کہ بندہ تمام موجودات

از ادراک کل موجودات حتی از نفس خود بطوری که
باقی نماند در نظر او بجز وجود حق این فناء العبد
فی اللہ است و آن ثمرۂ قرب فرایض است جامی
در اشعۃ اللمعات در بیان این قرب میفرماید که بحکم
فرمودۂ ان اللہ واسع علیم گنجایش آن دارد که
خود بصورت ہمہ گویندگان و ہم بصورت ہر چہ
گویند بر آید پس ہر کہ گوید و ہر چہ جوید ہمہ درست باشد
اظہار چنین اسرار ہر چند نازکی دارد اما معذور دار
خود گفت حقیقت خود و خود بشنید و زان روی کہ خود
نمود خود را خود دید ، جنید رضی اللہ عنہ کہ لسانی است
از السنۂ حق میفرماید سی سال است کہ من با حق
سخن می گویم و خلق پندارد کہ با ایشان می گویم یعنی
جنید رح در مجالی خلق حق را می دید و شنوندہ او را
میدانست و محجوبان پنداشتند کہ با خلق می گوید
و شنوندہ ایشان اند بلکہ خود جنید در میان نبود
حق میگفت و محجوبان می پنداشتند کہ جنید می گوید
بسمع موسی ہم او می شنید کہ بزبان شجرہ گفت انی
انا اللہ رب العالمین انتہی ملخصاً و نیز باید دانست
کہ این دو قرب مرتبۂ احسان بندہ اند کہ آن را
سیر و سفر معنوی گویند در قرب نوافل حق باطن
بندہ بود و بندہ ظاہر حق و این مرتبہ در فناء صفات

کے ادراک سے بالکل فانی ہو جائے حتی کہ اپنے نفس سے
بھی ایسا کہ اوسکی نظر مین حق کے سوا کچھ باقی نہ رہے اور
یہی اللہ مین بندہ کی فنا ہے اور یہی قرب فرایض کا ثمرہ
ہے مولانا جامی اشعۃ اللمعات مین اس قرب کے بیان مین فرماتی
ہین کہ بحکم ان اللہ واسع علیم اسکی گنجایش ہے کہ اپنی کو
تمام کہنے والون کی صورت یا جس صورت مین کہ وہ
کہین ظاہر کر دی تو جو کوئی جو کچھ کہے اور جو کچھ ڈھونڈھے
سب درست ہے ایسے اسرار کا اظہار اگرچہ نازک ہے لیکن
معذور رکھو ہے۔ خود اوسنے اپنی حقیقت کہی اور خود ہی
سنی اسی سبب سے خود ہی ظاہر ہوا اور خود ہی نے اپنی آپ کو
دیکھا لسان الحق حضرت جنید رح فرماتی ہین کہ تیس برس سے
مین حق سے باتین کرتا ہون اور لوگ سمجھتے ہین کہ اونسے باتین
کرتا ہون یعنی وہ مظاہر خلق مین حق کو دیکھتے اور اوسی کو
سننے والا جانتے تھے اور محجوب لوگ سمجھتے تھے کہ وہ ہم سے
کہتے اور ہم اوسے سنتے ہین بلکہ خود جنید بھی درمیان مین نہ تھے
حق ہی کہتا تھا اور لوگ جانتے تھے کہ جنید رح کہتے
ہین اور سمع موسی سے بھی اوسی نے سنا جس نے زبان
شجر سے کہا کہ بیشک مین اللہ تمام عالم کا رب ہون انتہی نیز
جاننا چاہیے کہ دونون مراتب بندہ کے لیے مرتبہ احسانی
ہین جسکو سیر و سفر معنوی کہتے ہین قرب نوافل مین حق بندہ
کا باطن ہوتا ہے اور بندہ حق کا ظاہر اور یہ مرتبہ فناء صفات مین

حاصل می شود و در قرب فرائض حق ظاهر شده بود
و بنده باطن حق و این مرتبه در فنائے ذات و وصول
بمقام فرق بعد الجمع حاصل می آید صدر الدین قونوی
میفرماید که باطن حق ظاهر انسان کامل است و ظاهر
حق باطن انسان کامل یعنی باطن و ظاهر انسان
کامل باطن و ظاهر حق است۔

حاصل ہوتا ہے اور قرب فرایض مین حق بندہ کا ظاہر اور
بندہ حق کا باطن ہوتا ہے اور یہ مرتبہ فنائے ذات اور مقام
فرق بعد الجمع کے وصول مین حاصل ہوتا ہے صدر الدین
قونوی فرماتے ہین کہ حق کا باطن انسان کامل کا ظاہر ہے
اور حق کا ظاہر انسان کامل کا باطن یعنی باطن و ظاہر
انسان کامل کا حق کا باطن و ظاہر ہے۔

قوله وان من القائلين بوحدة الوجود من يعلم ان الحق سبحانه حقيقة جميع الموجودات ولكن لا يشاهد الحق سبحانه في الخلق.

اقول و برخی از قائلین وحدت وجود کسانے اند که
میدانند این که حق سبحانه تعالی حقیقت جمیع موجودات
است و این از تقاریر سابق ظاهر شد اما مشاهده حق
در خلق نمی کنند تفصیل این آینده می آید

مین کہتا ہون کہ بعض قائلین وحدت وجود مین لوگ
ہین جو یہ جانتے ہین کہ حق تمام موجودات کی حقیقت ہے
اور یہ تقریر دن سے ظاہر ہو چکا لیکن حق کا مشاہدہ خلق
مین نہین کرتے اسکی تفصیل آیندہ آتی ہے۔

قوله ومنهم من يشاهد الحق في الخلق شهودا حاليا بالقلب فهذه المرتبة اولى من الاولى

اقول و بعض آنند که مشاهده حق در خلق می کنند
بشهود حالی قلبی و این مرتبه به نسبت اولے
اولی است چه که مشاهده مجمل است در مفصل۔

مین کہتا ہون اور بعض وہ لوگ جو حق کا مشاہدہ خلق
مین شہود حالی قلبی سے کرتے ہین اور یہ مرتبہ پہلے مرتبہ سے
اچھا ہے کیونکہ اسمین مجمل کا مشاہدہ مفصل مین ہے۔

قوله ومنهم من يشاهد الحق في الخلق والخلق في الحق ولا يكون احدهما مانعا عن الآخر شهودا عيانيا وهذه المرتبة اعلى واولى من المرتبتين السابقين وهي مقام الانبياء والاقطاب ومتابعيهم انتهى

اقول بعضی از آن مشاهده حق در خلق و خلق در
حق میکنند و یکے مر دیگر را حاجب و مانع نیست از دیگر
بشهود عیانی و این مرتبه اعلی و اولی است از دو مرتبه

مین کہتا ہون انہین سے بعض حق کا مشاہدہ خلق مین اور
خلق کا حق مین کرتے ہین اور ان دونو مین سے ایک دوسرے کا شہود
عیانی سے حاجب و مانع نہین یہ مرتبہ مراتب سابقہ سے اعلے و اولی ہے

سابق واین مقام انبیاء واقطاب است بہ متابعت
انبیاء شیخ اکبر می فرماید کہ الناس علی ثلثۃ اقسام
قسم یری الخلق ولا یری الحق وقسم یری
الحق ولا یری الخلق وقسم جامع بین الخلق
والحق وھو صاحب البقاء انتہی مولانا روم میفرماید
آن یکے ماہ ہمی بیند عیان * وان یکے
تاریکے می بیند جہان * وان دگر سہ ماہ می بیند بہم
این سہ کس بنشستہ یک موضع بہم * یعنی خلق سہ قسم
اند یکے آن کہ در نظر او موجود و مشہود جز حق نباشد
حق را بیند وبس وآن موحد است دوم آنکہ در چشم او
مشہود و موجود جز خلق نباشد وبس واین محجوب است
در بیت اول بیان ہمین دو قسم است سوم آنکہ ہم
مشاہدہ حق کند در مرآت خلق وہم مشاہدہ خلق
کند در مرآت حق وہم مشاہدہ ہر دو مرآت واین
کس محقق است جامی فرماید اعیان ہمہ آئینہ و
حق جلوہ گر است * یا نور حق آئینہ واعیان صور است
در چشم محقق کہ حدید البصر است * ہر یک زدو این
آئینہ آن دگر است * ودر نقد النصوص تعلیقات
آن مولانا جامی نوشتہ اند کہ مردم بر چہار مقام اند
یکے فرق اول کہ در وی شہود خلق است محتجب از
حق وصاحب این ہمہ خلق بنگرد وحق بالجمیع وجوہ

اور یہ انبیاء کا مقام ہے نیز اقطاب کا بمتابعت انبیا شیخ اکبر
فرماتے ہین کہ لوگ تین قسم کے ہین ایک وہ جو خلق کو دیکھتے
اور حق کو نہین دیکھتے دوسرے وہ جو حق کو دیکھتے اور خلق کو
نہین دیکھتے تیسرے وہ جو حق اور خلق دونون کے جامع ہین۔
یہی صاحب بقا ہین انتہی مولانا روم فرماتے ہین ایک وہ
شخص ہے جو ماہتاب کو صاف ظاہر دیکھتا ہے اور ایک وہ
شخص ہے جو جہان کو تاریک دیکھتا ہے تیسرا وہ شخص ہے جو تین
چاند ایک ساتھ دیکھتا ہے اور یہ تینون باہم ایک جگہ بیٹھے ہوے
ہوتے ہین یعنی خلق تین قسم پر ہے ایک وہ جسکی نظر مین حق
کے سوا کوئی موجود و مشہود نہ ہو یہ موحد ہے اور ایک وہ جسکی نظر
مین خلق کے سوا کوئی موجود اور مشہود نہو یہ محجوب ہے شعر اول مین
انھین لوگون کا بیان ہے اور ایک وہ جو حق کو آئینہ خلق
مین اور خلق کو آئینہ حق نیز دونون کا علیحدہ علیحدہ بھی مشاہدہ
کرے اور یہی محقق ہے۔ مولانا جامی فرماتے ہین تمام
اعیان آئینہ کی طرح ہین جس مین حق جلوہ گر ہے یا نور
حق آئینہ ہے اور اعیان صورتین ہین نیز نظر محقق کی
نگاہ مین ان دونون مین سے ہر ایک دوسرے کا آئینہ
ہے اور نقد النصوص اور اوس کے تعلیقات مین
مولانا جامی لکھتے ہین کہ آدمی چہار مقام پر ہین
ایک صاحب فرق جو حق کو علیحدہ سے دیکھتا ہے اور
یہ شخص بالکل خلق کو دیکھتا ہے اور حق کو ہر طرح سے

غیر واند دوم جمع کہ دروی شہود حق است بی خلق
واین مرتبۂ فناء سالک است چہ تا زمانے کہ ہستی
سالک برجا بود شہود حق بے خلق نیست و صاحب
این مقام وحدت را در کثرت ملاحظہ نماید و صاحب
فنا از دو حال خالی نیست یکے آن کہ بالکل مسلوب العقل
شود و دران سکر و بیخودی ماند واین طائفہ را مجذوب
مطلق خوانند قلم تکلیف بر آنہا نیست معاف و
ترخان حق اند چہ تکلیف بر عقل است و ایشان مجانین
حق اند انکار و اقتداء ایشان نباید کرد ... گشتہ اند
این قوم ترخان خدا بسکے بود انکار ایشان خود روا
رو بصدق دل بکو ز ایشان نظر منکر و مانع مشو لی
بے خبر محققان صوفیہ این طائفہ را کامل نامند
زیرا کہ سالک قبل از وصول بمقام جمع و استغراق
اشیا را من جمیع الوجوہ غیر می بیند و در مقام تعطل
و تفرقہ بود و در ہنگام استغراق نہ کثرت حقیقی بیند و
نہ اعتباری پس درین مرتبۂ استغراق عدم امتیاز
تابع و متبوع و عابد و معبود است و ساکن مقام
استغراق پردہ در شریعت دیگر آن کہ پس از فناء
آنہا را بہ بقاء حق باقی گرداند سوم فرق ثانی کہ درے
شہود خلق است قائم بحق و صاحب این مقام کثرت
را در وحدت می نگرد چہارم جمع الجمع کہ درو شہود وحدت

غیر جانتا ہے دوسرے جمع جس مین حق کا شہود بغیر
خلق کے ہی اور یہ مرتبہ فناء سالک کا ہی کیونکہ جب تک سالک
کی ہستی قائم ہوتی ہی حق کا شہود بغیر خلق کے نہین ہوتا
اس مقام والا وحدت کو کثرت مین دیکھتا ہی اور صاحب فنا
دو حال سی خالی نہین ایک وہ جو بالکل مسلوب العقل ہون
اور سکر و بیخودی مین رہین جنکو مجذوب کہتے ہین او نپر تکالیف
شرعیہ نہین سب اونکو معاف ہی وہ لوگ ترخان حق ہین
کیونکہ تکلیف عقل پر ہے اور یہ مجانین حق ہین ان کا انکار
اور انکی اقتداء نہین کرنا چاہیے یہ قوم خدا کی ترخان ہی
انکا انکار کسی طرح جائز نہین صدق دل سی انکی طرف متوجہ
رہو اور ان کے منکر نہ ہو ترخان سے صاحبین خاص مراد
ہین جو تمام امور سے مستثنی ہوتے ہین محققین صوفیہ ان کو
کامل نہین جانتے اس لیے کہ سالک وصول سی پہلے مقام
جمع و استغراق مین اشیا کو ہر طرح غیر دیکھتا ہی اور مقام
تعطل اور تفرقہ مین ہوتا ہی اور بحالت استغراق نہ کثرت
حقیقی کو دیکھتا ہی اور نہ اعتباری کو پس اس مرتبۂ استغراق
مین تابع و متبوع و عابد و معبود کا امتیاز نہین ہی اور
سالک مستغرق پردہ در شریعت ہے دوسرے یہ کہ بعد
فنا کے بقاء حق سے باقی رہتے ہین تیسرے فرق ثانی ہی
جسمین شہود خلق قائم بحق ہونیکے ساتھ ہی اس مقام والا کثرت کو
وحدت مین دیکھتے ہین چوتھے جمع الجمع جسمین شہود وحدت

در کثرت و شہود کثرت در وحدت می باشد انتہی و جمع الجمع مقام سرور انبیاء است صلی اللہ علیہ وسلم و ورثۂ وی صاحب گلشن راز گوید
ہمہ از وہم تست این صورت غیر ٭ کہ نقطہ دائرہ است از سرعت سیر ٭
یکے خط است ز اول تا بآخر ٭ برو خلق جہان گشتہ مسافر ٭
درین رہ انبیا چون ساربان اند ٭ دلیل و رہنماے کاروانند ٭
وز ایشان سید ما گشتہ سالار ٭ ہمو اول ہمو آخر درین کار ٭
مقام دلکشایش جمع جمع است ٭ جمال جان فزایش شمع جمع است ٭
و نیز باید دانست کہ مرتبۂ جمع را گاہے مرتبۂ بقا خوانند چہ انسان درین مرتبہ از خود فانی است و بہ بقاے حق باقی و گاہے مرتبۂ فنا گویند و مرتبۂ فرق ثانی را بقا چہ انسان در مرتبۂ جمع از خود فانی است و در مرتبۂ فرق ثانی بحق باقی اللہم ارزقنا ہذا المقام ببرکۃ سید انبیائک علیہ وعلیہم السلام

در کثرت اور شہود کثرت در وحدت بغیر تفرقہ کے ہوتا ہے انتہی اور جمع الجمع آنحضرت صلعم اور اونکے وارثون کا مقام ہے صاحب گلشن راز لکھتے ہین سے یہ غیریت کی صورتین تمھارے وہم کی وجہ سی قائم ہین ورنہ در اصل خود نقطہ ہی سرعت سیر کی وجہ سی دائرہ ہی اول سی آخر تک ایک ہی خط ہی جسپر تمام عالم چل رہا ہے اس راہ مین انبیا ساربان کی طرح قافلہ والون کے راہبر اور راہنما ہین انھین مین سے ہمارے آنحضرت صلعم سردار ہین وہی سب سے اول اور وہی سب سے آخر ہین آپ کا مقام عالی جمع الجمع ہے اور آپکا جمال جانفزا شمع محفل کی طرح ہی اور یہ بھی جاننا چاہیے کہ مرتبۂ جمع کو کبھی مرتبۂ بقا کہتے ہین کیونکہ انسان اس مرتبہ مین اپنے سے فانی اور بہ بقاء حق باقی ہی اور کبھی مرتبۂ فنا کہتے ہین اور مرتبۂ فرق ثانی کو بقا کیونکہ انسان مرتبۂ جمع مین اپنے سے فانی اور مرتبۂ فرق ثانی مین حق سے باقی ہی خداوندا ہم کو یہ مقام بتبرکت حضرت سید الانبیاء علیہ السلام عطا کر۔

قولہ ومن المحال ان یحصل المرتبۃ المتوسطۃ من تلک المراتب الثلثۃ لمن خالف الشریعۃ والطریقۃ فضلا عن المرتبۃ الاخیرۃ التی ہی اعلی مما سواہا من المرتبتین

اقول و محال است کہ حاصل شود مرتبۂ متوسطہ ازین ہر سہ مراتب کسی را کہ خلاف شریعت و طریقت بود چہ جاے مرتبۂ اخیرہ جمع الجمع کہ اعلی مراتب است کہ حاصل شدن آن را جلی محالات است واللہ اعلم

مین کہتا ہون اور محال ہی کہ مرتبۂ متوسطہ اوسکو حاصل ہو جو خلاف شریعت و طریقت ہو تو مرتبۂ اخیرہ یعنی جمع الجمع کا جو سب سے اعلی مرتبہ ہے کیا ٹھکانا کیونکہ اوس کا حاصل ہونا بالکل محالات سے ہے واضح ہو کہ

Arabic	Urdu
ان الرياضات لا تفيد ولا تقرب العبد الى الله	رياضات جب تک موافق شريعت ومتابعت سنت نہوں
مالم تكن على موافقة الشريعة ومتابعة السنة	تب تک نہ وہ مفيد ہوتی ہين اور نہ اوس سے بندہ کو حق
كما قال الشيخ الجنيد قدس سره الطرق كلها	کا قرب حاصل ہوتا ہے چنانچہ حضرت شیخ جنید قدس سرہ کا
مسدودة على الخلق الا من اقتفى اثر رسول الله	ارشاد ہے کہ بجز متابعت نبوی صلعم کے اور سب راہين خلق
صلى الله عليه وسلم فحينئذ لا بد لمن اراد التقرب	پر بند ہين تو جو کوئی تقرب الی اللہ بذریعہ ریاضات حکمیہ
الى الله تعالى بالرياضات الحكمية ان يقتدي	چاہے اوسے شریعت غراء کی اقتدا اور سنت سنیہ کی
بالشريعة الغراء ويتبع السنة الحسناء حتى ينتج	پیروی کرنا چاہیے تاکہ نتیجہ ریاضات یعنی معرفت و تقرب
له من الرياضات التقرب اليه تعالى والمعرفة	الٰہی ظاہر ہو کیونکہ ترک اقتداء و اتباع سے اہل ریاضت
به فلعدم الاقتداء وترك الاتباع قد ضل	بجز در ریاضیات اختراعیہ کے بجائے نور ہدایت حاصل
المرتاضون بمجرد الرياضات الاختراعية عن	کرنیکے گمراہ ہوگئے باوجودیکہ اونھون نے تزکیہ نفس مین
نور الهداية في معرفة الحق سبحانه تعالى مع	ان ریاضات شاقہ سے معرفت حق مین غور کیا جس قدر
تعمقهم في تزكية النفس بتلك الرياضات	ریاضات مین غور و خوض کیا اوسی قدر اون کے
الشاقة بل افسدوا عقائدهم كلما تعمقوا في	عقائد فاسد ہوگئے کیونکہ جس کی ریاضت حسب
الرياضات لان كل من لم يلتزم رياضته	شریعت و متابعت سنت نہ ہو تو اوسے معرفت
بالشريعة ولم يتبع السنة فليس له نصيب من	الٰہیہ سے کوئی حصہ نہین اوس کو ان ریاضات سے
التقربات الالهية والمعرفة الحقانية ولا يحصل	اوہام فاسدہ و خیالات واہیہ کے سوا کچھ حاصل نہین
له من تلك الرياضات الا الاوهام الفاسدة	اور یہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک مقبول نہین بلکہ اس
والخيالات الكاسدة التي ليس لها من الله قبول	مین طریق حق سے خروج و عدول کا خوف ہے
بل انما يخاف له عن طريق الحق خروج وعدول	انتہیٰ۔ اسی طرح جامع الاصول مین ہے نیز
انتهى كذا في جامع الاصول وايضا فيه قالوا	اوسی مین ہے کہ صوفیہ کا قول ہے کہ شریعت
الشريعة امر بالتزام العبودية دائما والحقيقة	التزام عبودیت کا حکم ہے۔ اور حقیقت

مشاهدة الربوبية فكل شريعة غير مؤيدة
بالحقيقة فغير مقبولة وكل حقيقة غير
مقيدة بالشريعة فغير مقبولة ايضا فالشريعة
ان تعبده والحقيقة ان تشهده فالشريعة
قيام بما امر والحقيقة شهود لما قضى وقدر
وما اخفى واظهر و باید دانست که اهل ظاهر
اهل شریعت اند واهل باطن اهل حقیقت و این هر دو
متلازم اند حقیقتا چرا که طریق الی الحق را ظاهری است
و باطنی ظاهرش شریعت است و باطنش حقیقت
پس بودن حقیقت در شریعت چون بودن روغن
در لبن است یا بوی گل در گل پس مراد از حقیقت و
شریعت اقامت عبودیت است بر وجه مرضی
فكل شريعة لا حقيقة لها فهي عاطلة وكل
حقيقة لا شريعة لها فهي باطلة پس شريعت
حق است و حقیقت حقیقت آن حق و جامع آن
این را قول تعالی ایاک نعبد و ایاک نستعین
پس ایاک نعبد شریعت است و ایاک نستعین حقیقت فتدبر واستطر

مشاہدہ ربوبیت ہے پس جو شریعت کہ بغیر امداد حقیقت
کے ہو وہ نامقبول ہے اور جو حقیقت شریعت سے مقید نہ ہو
وہ بھی نامقبول ہے پس شریعت یہ ہے کہ اوسکی عبادت کیجائے
اور حقیقت یہ ہے کہ اوسکا مشاہدہ کیا جائے پس شریعت
قیام بہ مامورات ہے اور حقیقت اوس چیز کا شہود ہے جو قضا و
قدر سے متعلق ہے مخفی ہو خواہ ظاہر نیز جاننا چاہیے کہ اہل ظاہر
اہل شریعت ہیں اور اہل باطن اہل حقیقت اور یہ دونوں حقیقتاً
متلازم ہیں کیونکہ راہ حق کا ایک ظاہر ہے اور ایک
باطن ظاہر شریعت ہے اور باطن حقیقت پس حقیقت شریعت
میں اسی طرح پوشیدہ ہے جیسے گھی دودھ میں یا خوشبو پھول
میں پس حقیقت اور شریعت سے مطلب عبودیت کا بطریق
پسندیدہ قائم کرلینا ہے تو جس شریعت میں حقیقت نہو وہ
باطل ہے ہے تو شریعت حق ہے اور حقیقت اوس حق
کی حقیقت ہے اور اللہ تعالے کا ارشاد ایاک نعبد
وایاک نستعین اس کا جامع ہے تو ایاک
نعبد شریعت ہے اور ایاک نستعین حقیقت اس کو
غور کرو اور سمجھو

قوله وان جميع الموجودات من حيث الوجود عين الحق سبحانه وتعالى والغيرية اعتبارية
واما من حيث الحقيقة فالكل هو الحق سبحانه ومثاله الحباب والموج والبرد والثلج
فان كلها من حيث الحقيقة عين الماء ومن حيث التعين غيره وكذا السراب من
حيث الحقيقة عين الهواء ومن حيث التعين غير الهواء والسراب في الحقيقة هو اظهر صورة الماء

اقول جمیع موجودات بحیثیت وجود عین اند و غیریت
اعتباریست ورنہ در اصل کل حق است و مثالش
حباب و موج و برد و برف است کہ ہمہ من حیث الحقیقت
عین آب اند و من حیث التعین غیر و اعتبار واقعی و حقیقی
است نہ اعتبار معتبر چنانچہ حضرت شاہ ولی اللہ محدث
در مکتوب مدنی می نگارند و کذلک کلام مولانا
عبد الرحمن الجامی عندی مسلم فان مقصودہ
نفی تاصل الحقایق بحیالہا و انہا اعتبارات و
اضافات للوجود الحق بمعنی ان الوجود ظہر
فیہا و تعین بہا لا بمعنی الفرق الاعتباری انتہی
بقدر الضرورۃ والباقی فی المقام بالجملہ آن غیریت
اعتباریست دیگر حاجت بیان ندارد کہ ظاہر است
و از تقاریر سابق محقق گشتہ رفت التباین فی الجملہ
غیریت کہ مناط احکام و آثار نشائتین تواند شد اشیا را
ثابت است و نیز کمال ہر شی عبارت از ظہور صورت
نوعیہ اوست بہ تمام احکام و آثار خود یا باکثر آنہا برابر
است کہ بفطرت و موہبت باشد یا بتدبیر و کسب
حاصل شود پس آنانکہ فطرت شان متغیر نشدہ ائمہ
باشند در علوم و اخلاق و اعمال و دیگرے را اقتدا بایشان
واجب باشد تا کمال نوعی حاصل کنند پس ریاضت و
مجاہدہ تدبیر و کسب است برای اقتداء سلیم فطرتان

مین کہتا ہون کہ کل موجودات بحیثیت وجود عین حق ہین
اور غیریت اعتباری ہے ورنہ در اصل سب حق ہی جسکی
مثال حباب اور موج اور ٹھنڈی اوس اور برف ہی کہ سب
حقیقتاً عین کے ہین اور بحیثیت تعین غیر اور اعتبار واقعی و
حقیقی ہی نہ اعتبار معتبر جیسا کہ حضرت شاہ ولی اللہ محدث مکتوب
مدنی مین لکھتے ہین کہ اسیطرح مولانا عبد الرحمن جامی کا کلام بھی
نزدیک مسلم ہی کیونکہ اونکا مقصود نفی تاصل حقائق ہی انکین
مخلوقات کی ساتھ اور یہ کہ وہ وجود حق کی اعتبارات و اضافات
ہین اس معنی مین کہ وجود انہین ظاہر اور انہی سے متعین ہوا نہ
فرق اعتباری کے معنے مین انتہی بقدر ضرورت اور باقی اس
مقام پر یہی غرضکہ غیریت اعتباری ہے جسمین توضیح کی
ضرورت نہین کہ خود واضح ہی اور پہلی تقریرون ہی ثابت
ہو چکا ہے البتہ یہ تھوڑی غیریت جسپر دونون عالم کے
احکام اور آثار موقوف ہو سکتے ہین اشیا کے لیے ثابت ہے
اور ہر شی کی کمال سی بھی مراد اوسکی صورت نوعیہ کا انکی تمام
یا اکثر احکام و آثار کے ساتھ ظہور ہی تو دو حال سے خالی
نہین یا وہ بفطرت و موہبت ہون یا تدبیر اور کسب سے
حاصل کی گئی ہون تو وہ جن کی فطرت مین تغیر نہین
ہوا وہ علوم اور اخلاق اور اعمال مین ائمہ ہین دوسرون کو
انکی اقتدا واجب ہی تاکہ کمال نوعی حاصل کرین پس ریاضت اور
مجاہدہ صاحب فطرت سلیم کی اقتدا کے لیے تدبیر و کسب ہے

تا ہر چہ از ثمرات بر سلامت فطرت در نشأتین مترتب
میشود بر مقتدیان ہم مترتب شود و شاید ازین جا
فرقۂ از معتزلہ گمان بردہ اند آنچا کہ واجب تعالی
و ممکنات را در ذات شریک و مماثل میدانند و تفاوت
نمیدانند الا در اعتبارات و صفات حالانکہ در کتب
متداولۂ اہل وحدت وجود از ہیچ کسے از کبرائے صوفیہ
این منقول نیست بلکہ بخلاف این تصریحات است
از انجملہ است در لوائح ؎ تا چند حدیث وجہ و
ابعاد و جہات ✣ تا کے سخن از معدن و حیوان و نبات
یک ذات فقط بود محقق نہ ذوات ✣ این کثرت
وہمی ز شیون است و صفات ✣ معنی این رباعی
ہمانست کہ وجود واحد است و موجود متعدد و نیز
بدان کہ چون ظہورات حق مطابق اعیان ثابتۂ
علمیۂ وی تعالی میباشد ضرور است کہ ہر نقصانی کہ
مقتضائی آن اعیان خواہد بود بہمان نقصان ظہور
خواہد فرمود پس آن نقصان خواہ از لوازم ارواح
باشند خواہ از لوازم اجسام صرف بحیثیت آن مرتبۂ ظہور
است نہ بحیثیت ذات وی تعالی کہ از عالم ارواح
نیز باطن تر است و آن ذات پاک در عین این تنزل
بر ہمان کمال ذاتی خود بودہ است پس چنانچہ آن
مراتب نازلہ یعنی عالم ارواح و عالم اجسام از قبیل امور

تا کہ جو کچھ ثمرات فطرت سلیم پر دونون عالم مین مرتب ہون
مقتدیون پر بھی مرتب ہون اور شاید یہان فرقۂ معتزلہ نے
یہ گمان کیا ہے کہ جو واجب تعالی اور ممکنات کو ذات مین
شریک اور مثل جانتے ہین اور اعتبارات وصفات کے
سوا کوئی فرق نہین کرتے حالانکہ اہل وحدت وجود
کی مشہور کتابون مین کسی بزرگ سے بھی یہ منقول نہین
بلکہ اس کے خلاف تصریحات ہین از انجملہ لوائح مین ہے
؎ کہ کب تک وجہ اور ابعاد اور جہات کا بیان ہو اور
کہان تک معدنیات اور حیوانات اور نباتات کے متعلق
گفتگو کیجائے صرف ایک ہی ذات ثابت ہے نہ متعدد
ذاتین یہ کثرت وہمی شیون اور صفات کی ہے اس رباعی
کا یہی مطلب ہے کہ وجود ایک ہے اور موجود متعدد اور
یہ بھی واضح ہو کہ جب ظہورات حق مطابق اوسکے اعیان ثابتہ
علمیہ کے ہوتے ہین تو ضروری ہے کہ ہر نقصان جو اوس
اعیان کا مقتضا ہو اوسی نقصان کے ساتھ ظہور بھی کرے
تو وہ نقصان خواہ لوازم ارواح سے ہو خواہ لوازم اجسام
سے صرف اوس مرتبہ کی حیثیت سے اوس کا ظہور ہے نہ بحیثیت
ذات واجب تعالی کہ وہ عالم ارواح سے بھی زائد پوشیدہ
ہے اور وہ ذات پاک عین اس تنزل مین اپنے
اوسی کمال ذاتی پر ہے تو جس طرح وہ مراتب نازلہ
یعنی عالم ارواح اور عالم اجسام مین بسبب امور

دہمہ مانند پیکر بشری فرشتہ بودہ اند آن نقصانات
نیز یعنی جاہل یا عاجز بودن ارواح و مقید حیز و
مکان بودن اجسام و ریزہ ریزہ شدن آنہا از
ہمین قبیل است و ذات مقدس حضرت واجب الوجود
درعین این نقصانات بہمان کمالات متحقق می باشد

و ہمیہ مثل صورت بشری و فرشتہ کے ہوئے ہین وہ نقصانات
بھی یعنی ارواح کا جاہل یا عاجز ہونا اور اجسام کا حیز و
مکان مین ہونا یا اون کا ٹکڑے ٹکڑے ہونا بھی اسی
قبیل سے ہے اور ذات مقدس حضرت واجب الوجود عین
ان نقصانات مین انہین کمالات سے قائم رہتی ہے

سبحان ربک رب العزۃ عما یصفون الحاصل
موقوفیت کمال حق بر عالم صرف از جہت تحقق
آن کمال است و ظاہر کہ تحقق خود از معانی مصدریہ
است کہ مر متحقق را ضرورت افتد بر آن و ذات بحت
بہمان بر صرافت خود است چنانکہ بود و ماند چنانکہ ہست
الکنون در اثبات وحدت وجود بعضی آیات و احادیث
کہ بعبارۃ النص و دلالۃ النص دلالت دارند میفرمایند

تیرا پروردگار صاحب عزت وصف کرنیوالونکے وصف سے
پاک ہے خلاصہ یہ کہ حق کی کمال اسمائی کا عالم پر موقوف ہونا
صرف اوس کمال کی تحقق کی وجہ ہے اور ظاہر ہے کہ تحقق خود
معانی مصدریہ مین سے ہے جسکی خود متحقق کو ضرورت پڑتی ہے
ذات بحت اسیطرح اپنی صرافت پر ہے جیسے کہ تھی اسیطرح
ہے ویسی ہیگی اب اثبات وحدت وجود مین بعض آیتین اور
حدیثین جو بعبارۃ النص و دلالۃ النص دلالت کرتی ہین فرماتی ہین

قوله والدلائل الدالة على وحدة الوجود لكثيرة امامن الآيات

اقول دلائل دالہ بر وحدت وجود بسیار اند دلائل
جمع دلیل والدلیل فی اللغۃ ہو المرشد وما بہ
الارشاد وفی الاصطلاح ہو الذی یلزم من العلم
بہ العلم بشیء آخر وحقیقۃ الدلیل ہو ثبوت
الاوسط للاصغر واندراج الاصغر تحت الاوسط
کذا فی تعریفات الاشیاء للسید الشریف
الجرجانی اما دلائل مثبتہ وحدت وجود پس آیات

مین کہتا ہون کہ دلائل وحدت وجود بہت ہین دلائل
دلیل کی جمع ہے جس کی معنی لغت مین راہ بتانے والے کے
ہین نیز جس چیز سے کہ راہ دکھلائی دے اور اصطلاح مین
دلیل وہ ہے جسکے علم سے دوسری چیز کا علم ہونا لازم
ہو اور حقیقت دلیل اوسط کا ثبوت اصغر کے لیے اور اصغر کا
اوسط کے تحت مین داخل ہونا ہے اسی طرح میر سید شریف جرجانی
کی کتاب تعریفات الاشیا مین ہے اب مثبتہ وجود آیات کہ جو دلائل کلام سے ہین

قوله قوله تعالى ولله المشرق والمغرب فاينما تولوا فثم وجه الله

اقول قول وی تعالی وخدای راست جائے برآمدن
آفتاب جائی فرورفتن آن پس ہرجا کہ رو آرید
آن سو روی اوست مغربی گوید ؎ ہر سو کہ دویدیم
ہمہ سوئے تو دیدیم + ہر جا کہ رسیدیم سر کوئے تو دیدیم
روئے ہمہ خوبان جہان را بہ تماشا + دیدیم وے
آئینہ روئے تو دیدیم + ہر قبلہ کہ بگزید دل از بہر عبادت
آن قبلۂ دل را خم ابروی تو دیدیم + ملا عبد الغفور مینویسد
کہ مقتضای آیت تنزہ اوست از تقید چہ اگر مقید بودے
ومحصور مضمون آیت صحیح نیامدے زیرا کہ معنی آیت
این است کہ ہر جا کہ رو آرید آنجا وجہ وجود خدا است
پس اگر مقید بودی در ہر موضع یافت نشدی انتہی کلامہ
گویم کہ این از مقولۂ مکان است و تولیت از روی لغت
رو در آوردن و ثَمَّ اشارت بسوی آن مکان کہ مفہوم
از این است و مراد از وجہ ذات حق است یعنی
ہر جا کہ روید آنجاست ذات خدا و شک نے کہ آن
ہنگام کہ وجود غیر فرض کنند و روی بدو آرند آن جا
ذات حق نباشد چرا کہ حال خالی از آن نیست کہ
ہنگامے کہ وجود غیر فرض کنند و رو بدو آرند منفک
فرض کنند یا غیر منفک فرض کنند ظاہر است کہ آنجا
ذات حق نہ باشد و الا لم یکن منفکا و اگر غیر منفک
فرض کنند ہم ذات حق آنجا نباشد چہ آن ہنگام ذات

میں کہتا ہوں اللہ تعالی فرماتا ہے اور خدا ہی کے لیے مشرق
و مغرب ہے تو جسطرف تم متوجہ ہوا اوسیطرف اللہ کا منھ ہے
مغربی فرماتے ہیں ؎ جسطرف ہم گئے ہر طرف تجھی کو دیکھا
اور جس جگہ پہونچے وہ تجھسے خالی نہ دیکھی تمام عالم کی خوبصورتوں کو
بطور تماشا دیکھا تو سب کو تیری صورت کا آئینہ دیکھا جو قبلہ
دل نے عبادت کیلیے اختیار کیا وہ قبلۂ دل تیرا ہی ابروے
خمدار تھا ملا عبد الغفور لکھتے ہیں کہ آیت کا مقتضا اوسکا تقید
سے منزہ ہونا ہے کیونکہ اگر مقید اور محصور ہوتا تو آیت کا
مضمون صحیح نہ ہوتا اس لیے کہ آیت کے یہ معنی ہیں کہ جسطرف
تم متوجہ ہوا اوسی طرف خدا کا منھ ہے اگر مقید ہوتا تو ہر جگہ
نہ پایا جاتا انتہی میں کہونگا کہ یہ مقولہ مکان سے ہے اور
تولیت کے معنی لغوی متوجہ ہونے کے ہیں اور ثَمَّ سے
اشارہ اوسی مکان کی طرف ہے جو مفہوم آین کا ہے
اور وجہ سے مراد حق کی ذات ہے یعنی جس طرف تم متوجہ
ہوا اوسی طرف خدا کی ذات ہے اور واقعی جب کسی غیر کا
وجود فرض کریں تو خدا کی ذات وہاں نہوگی کیونکہ دو
حال سے خالی نہیں کہ جب وجود غیر فرض کرینگے اور اوسطرف
متوجہ ہونگے تو علیحدہ فرض کرینگے یا نہ کرینگے اگر علیحدہ فرض
کرینگے تو ظاہر ہے کہ وہاں ذات حق نہ ہوگی ورنہ منفک
نہوگی اگر غیر منفک فرض کریں تو بھی وہاں حق کی
ذات نہ ہوگی کیونکہ اوس وقت ضروری ہے کہ ذات

حق را لابد با ذات غیر مفروض کنند بر مثال آتش در آب
گرم و یا روح در قالب و شک نیست که در آب گرم
آتش بجائے خود و آب بجائے خود است نه در مکان
آب آتش است و نه در آتش آب والا یلزم الجمع
بین الضدین و چون این ثابت شد درین حال اگر
کسے رو آورد بمکان یکی لامحاله در آن مکان دیگری
نه باشد پس دانستیم که اثبات وجود غیر در اینما تولوا
فثم وجه الله درست نباید سواء فرض وجود الغیر
منفکا عنه او غیر منفک و گوئیم که چون وجود غیر
فرض کنیم لامحاله منفک از ذات فرض کنیم که بدون تصور
انفکاک وجود غیر محال است والا یلزم المماسة
والاتصال لذاته کما عرفت من فن الکلام و چون
وجود غیر منفک فرض کنند شک نیست که آنجا ذات
حق نباشد چنانکه بالا رفته اگر گوئی که هرگاه ذات حقه
منقسم نمیشود و نیز متغیر یا اینما تولوا فثم وجه الله
پس کل جهات برای توجه ما برابر باشد مشروعیت
استقبال قبله بالخصوص در حالت صلوة چیست گویم
که شیخ اکبر در لواقح الانوار گفته که حکمت در تخصیص جهت
قبله آنست که چون ما یان جنان هستیم که قلوب ما مجتمع
نمیشوند بدون توجهها الی جهة الواحدة لان احدنا
ذو جهة فلا یقبل ان ینتقل الا الی جهة و من هٰهنا

حق کو غیر کے ساتھ فرض کریں جیسے گرم پانی میں آگ
یا جسم میں روح اور کوئی شک نہیں کہ گرم پانی میں آگ
بجائے خود ہے اور پانی بجائے خود نہ پانی کی جگہ آگ
ہے اور نہ آگ کی جگہ پانی اگر ایسا ہو تو جمع بین الضدین
لازم آویگا اور جب یہ ثابت ہوا تو اس حال میں اگر
کوئی ایک مکان کی طرف متوجہ ہو لامحالہ اوس مکان میں
دوسرا نہ ہوگا پس اس سے معلوم ہوا کہ وجود غیر کا اثبات
اینما تولوا فثم وجه الله سے درست نہیں ہوتا خواہ وجود
غیر اوس سے منفک فرض کیا جائے یا غیر منفک اور میں
کہونگا کہ وجود غیر بھی ہم فرض کرلیں تو لامحالہ ذات سے
منفک فرض کرینگے بغیر تصور انفکاک وجود غیر محال ہے ورنہ
اوسکی ذات کے لیے مس اور متصل ہونا لازم آویگا جیسا کہ
فن کلام سے معلوم ہوتا ہے اور جب وجود کو غیر منفک فرض کریں
تو کوئی شک نہیں کہ وہاں حق کی ذات نہوگی جیسا کہ اوپر بیان
ہوچکا اگر یہ کہیں کہ جب ذات حقہ بدرک نہیں ہوتی اور یہ بھی ارشاد ہے
کہ اینما تولوا فثم وجه الله تو کل جہتیں ہماری توجہ کیلیے برابر ہیں پس مشروعیت
استقبال قبلہ مخصوص طور پر نماز کی حالت میں کیوں ہے میں کہونگا کہ شیخ اکبر
لواقح الانوار میں لکھتے ہیں کہ حکمت تخصیص سمت قبلہ یہی کہ چونکہ ہم
لوگوں کے قلوب بغیر ایک جہت کی طرف توجہ کے مجتمع نہیں ہوتے
کیونکہ ہم میں سے ہر ایک ذو جہت ہے تو وہ صاحب
جہت ہی کے نقل کو قبول کرے گا اور اسی لیے

قالوا كلما خطر ببالك فالله تعالى بخلاف
ذلك واوجبوا على ان العبد ان ينزه الحق تعالى
عما ظهر له وصرفه فكان تخصيص التوجه الى الكعبة
شفقة من الحق علينا ليجمع همنا عليه سبحانه والا
فسائر الجهات في حقه سواء وقال العلم انه من
عجيب الامور ان العبد في حقه تعالى سواء قال تعالى
يعلم ويتحقق ان الحق تعالى ليس في جهة ثم مع ذلك
يغلب وهمه على عقله فلا يشهد الحق تعالى الا متعاليا
في جهة الفوق وربما يستدل بعضهم بقوله تعالى
يخافون ربهم من فوقهم وليس في هذه الآية
دليل صريح على ذلك لان المراد يخافون ربهم
ان ينزل عذابا من فوقهم اي من السماء انتهى
وآين مسئله جهت مزلة الاقدام خلقے كثير است و واجب
بر ما است كه اقرار كنيم بجهل در معرفت كيفيت اين و
همين اعتقاد سلف صالح است

حضرت صوفیہ کہتے ہیں کہ جو کچھ تیرے قلب میں گذرے
اللہ تعالی اوس سے علیحدہ ہے اور بندہ پر واجب ہے کہ اللہ
تعالی کو وہ اون چیزوں سے پاک جانے جو اوسکے لیے ظاہر ہوئی ہیں
اور اپنے دل کو اوسکی طرف مصروف کرے تو کعبہ کیطرف توجہ کی
تخصیص اللہ کی مہر شفقت ہے تا کہ ہماری ہمتیں اور ارادے
اوسی پر جمع ہو جائیں ورنہ کل جہات اوسکے لیے برابر ہیں اور
کہا ہے کہ دیکھو یہ عجیب بات ہے کہ بندہ حقتعالی کی بارہ میں
تعالی کہتے ہوئے یہی جانتا ہے سمجھتا ہے کہ حقتعالی کے لیے کوئی جہت
مخصوص نہیں پھر بھی اوسکا وہم عقل پر غالب آتا ہے اور وہ حق کو
نہیں دیکھتا مگر بلندی پر اوپر کی جانب جسپر اکثر لوگ اوسکے
ارشاد یخافون ربہم من فوقہم سے دلیل لاتے ہیں حالانکہ اس آیت
میں سپر دلیل صریح نہیں اسلیے کہ وہ اپنے پروردگار سے اس امر سے خوف
کرتے ہیں کہ وہ اونپر آسمان سے عذاب نازل کرے انتہی اور اس
مسئلہ میں اکثر لوگونکے قدم ڈگمگائے ہیں اور ہمپر واجب ہے کہ ہم معرفت
کی کیفیت میں جہل کا اقرار کریں اور یہی سلف صالحین کا اعتقاد ہے

قوله قوله تعالى نحن اقرب اليه من حبل الوريد

اقول قول وي تعالى است ما قريب تريم بسوى وے
از رگ گردن يعنى نحن اقرب اليه لا بالمكان ولا
بالزمان ولا بالمرتبة بل بالذات من غير اختلاط
ولا اتحاد من حبل الوريد اي من العرق الواردي
من الراس الى مقدم العنق كذا في تفسير الرحماني

میں کہتا ہوں کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے کہ ہم اوس کی طرف
رگ گردن سے زیادہ قریب ہیں یعنی ہم اوسکی طرف نہ بمکان
زمان و مرتبہ بلکہ بالذات بلا اختلاط و اتحاد رگ گردن
سے زیادہ قریب ہیں یعنی اوس رگ سے جو سر سے
گردن کے اوپر کے حصے تک ہے اسی طرح تفسیر رحمانی

که مصنف آن شیخ علی مهائمی یکے از اکابر صوفیه و
علماء ایشان ست و کشف و ایضاح این قرب موقوف
بر مقدمه ایست که علماء این طائفه علیه تحقیق و تدقیق
آن موفق شده اند وهی ان جمیع الموجودات من
حیث الوجود عین الحق ومن حیث التعین
غیره والغیریة اعتباریة واما من حیث الحقیقة
فالکل هو الحق فقول الصوفی الکل هو وقول المتکلم
ان کل شیء غیره کله صحیح ومثاله الحباب
والموج وکوز الثلج فان کلها من حیث الحقیقة
عین الهواء ومن حیث التعین غیرها وکذا
من حیث الحقیقة عین الماء و در لفظ اقرب که صیغه
تفضیل از قرب است اندکے غور باید کرد چه قرب حبل الورید
که مفضل علیه است با مخاطب قرب جزء با کل است و
قرب حق با عبد که مفضل است قرب هویت است
با ماهیت و اگر واضح تر خواهند بدانند که قرب مطلق است
معرا از قید اطلاق هم و اتصال بے تکیف بے قیاس
هست رب الناس را با جان ناس و هرگاه این مقدمه
ممهد شد پس عینیت و غیریت و وحدت و اثنینیت
هر دو راست شدند کذا افاده استاذی و مرشدی
مولانا شاه تقی علی القلندر فی بعض افاداته
و کاتب الحروف گوید که اقرب اسم تفضیل مستعمل بے من است

مصنف شیخ علی مہائمی ہیں اور اس قرب کا کشف اور
ایضاح ایک مقدمہ پر موقوف ہے جسکی تحقیق و تدقیق
کی توفیق اس گروہ کے علما کو ہوئی ہے وہ یہ ہے کہ کل موجودات
بحیثیت وجود عین حق ہیں اور بحیثیت تعین غیر اور
غیریت اعتباریہ ہے بحیثیت حقیقت تو سب حق ہی ہے
پس صوفی کا قول کہ کل وہی ہے اور متکلم کا قول کہ ہر شے
اوسکی غیر ہے سب صحیح ہیں اور اوسکی مثال حباب اور موج
اور اولوں کی ہے کیونکہ وہ سب بحیثیت حقیقت عین ہوا
ہیں اور بحیثیت تعین غیر اسی طرح بحیثیت حقیقت آب
ہیں لفظ اقرب میں جو باب قرب سے افعل التفضیل کا
صیغہ ہے تھوڑا غور کرنا چاہیے کیونکہ قرب حبل الورید جو
مخاطب کے لیے باعث تفضیل ہے مثل قرب جزء بکل
ہے اور قرب حق بہ بندہ جو باعث تفضیل ہے قرب ہویت
با ماہیت کی طرح ہے اگر اس سے بھی زیادہ واضح جاننا چاہیں
تو قرب مطلق ہے جو قید اطلاق سے بھی معرا ہے خدا
کا بندہ سے اتصال بے کیفیت بے قیاس ہے جب یہ مقدمہ
درست ہو گیا تو عینیت و غیریت اور وحدت و اثنینیت
دونوں ٹھیک ہو گئے ایسا ہی میرے اوستاد اور مرشد
مولانا شاہ تقی علی قلندر نے اپنے بعض افادات
میں لکھا ہے اور کاتب الحروف کہتا ہے کہ
اقرب اسم تفضیل جو بہ لفظ من مستعمل ہے

دلالت دارد بر اشتراک در اسم قرب اگرچہ مختلف الکیف
بود پس اشتراکی نیست درمیان قرب صفات و قرب
حبل الورید چرا کہ قرب از صفات معنویست و قرب
حبل الورید حسی پس در اقربیت او تعالی مر انسان را
از حبل ورید کہ آن حقیقی است دلیلی ست بر آن کہ
قرب او تعالی حقیقی است ای بالذات اللازم لہا
الصفات اگر گوئی کہ چون دوست داشت او تعالی
این را کہ قریب تر باشد بما از حبل ورید پس چرا او را
نہ در یابیم گوئیم شیخ اکبر در باب خامس و ثمانین از
فتوحات گفتہ کہ قرب حجاب است چنانکہ بعد ہمچو
آب کہ چون اندران در آئی ہرچند در وے چشم کشائی
ہیچ نہ بینی بوجہ شدت قرب و اگر گوئی کہ این ہفتاد
ہزار حجاب درمیان حق و خلق کہ شارع علیہ السلام
بیان فرمودہ از چہ روشد گوئیم کہ حجب کنایہ از شہود
عبد است بُعد خود را از حضرت حق پس اینہا راجع
بشہود عبد اند و حق ہمچنان بر شدت ظہور خود است
ایضاح این کلام آن کہ عبد مومن مشتمل بر علم و جہل
است پس علم ادراک حجب نوریہ میکند و جہل حجب
ظلمانیہ آری ؎ گر بعلم آئیم آن ایوان اوست
ور بجہل آئیم آن زندان اوست ❊ در باب رابع و خمسین و
مائتین از فتوحات است کہ حجاب عظمت از حق ابدا

اسم قرب کے ساتھ مشترک ہونے پر دلالت کرتا ہی اگرچہ
کیفیتین مختلف ہون تو کوئی اشتراک قرب صفات اور قرب
حبل الورید مین نہین ہوگا کیونکہ قرب صفات معنوی سے
ہے اور قرب حبل الورید حسی ہی تو اقربیت اوس ذات تعالی
کی انسان کی شہ رگ سے جو حقیقی ہی اسکی دلیل ہی کہ
قرب بھی اوسکا حقیقی یعنی بالذات ہے جسکے لیے صفات
لازم ہین اگر یہ کہو کہ جب حق تعالی نے ہم سے شہ رگ
سے زائد ہونے کو پسند کیا تو اوسکو ہم کیون نہین پاتی تو
مین کہونگا کہ شیخ اکبر نے فتوحات کے باب پچاسی مین لکھا
ہے کہ قرب بعد کی طرح حجاب ہے مثلاً پانی کے اندر آنکھ
کھولین تو بوجہ اوس کے شدت قرب کے کچھ دکھائی نہ دیگا
اگر یہ کہو کہ ستر ہزار حجاب حق اور خلق کے درمیان جو
شارع علیہ السلام نے بیان فرمائے یہ کس طرح ہوئے تو
مین کہونگا کہ حجابات سے مراد بندہ کا حضرت حق سے
اپنی دوری مشاہدہ کرنا ہے تو یہ راجع بہ شہود عبد ہی حق
اوسی طرح اپنی شدت ظہور پر ہی اس کلام کی توضیح یہ ہی کہ
بندۂ مومن علم اور جہل دونون پر مشتمل ہی پس علم حجابات
نوریہ کا ادراک کرتا ہے اور جہل حجابات ظلمانیہ کا ہے
؎ اگر ہم علم کی طرف آوین تو وہ اوس کا محل ہے
اور اگر جہل کی طرف آوین تو وہ اوس کا قید خانہ ہے
فتوحات کی باب دو سو چون ۲۵۴ مین ہی کہ حجاب عظمت حق سے کبھی

رفع نمی توان دشت چه حجاب عظمت عبارت از عدم احاطه
بحق است پس نخواهد او فتاد عین عبد الا برین حجاب
فاذن العبد راه و ما راه و ازین است که در باب
حادی و خمسین و مائتین از فتوحات گوید فسبحان
من لا یعلم الا بانه لا یعلم اگر توهم شود که پس معنی
قل هذه سبیلی ادعوا الی الله چه باشد گویم این که
ادعوا الی طریق الله الخاصة التی جاءه الرسل
علیهم الصلوة والسلام علی حذف مضاف
ومن ادعی انه یدعوا الی الله حقیقة من
غیر مضاف قلنا له کیف عرفت من لیس
کمثله شیء حتی یدعوا الناس الیه فانه لو کان
شیء لوقعت التماثل وهو تعالی لا یماثل
فلیس مثله تعالی شیء ومن هو کذلک لا
یعرف فبطل دعواک معرفة الله تعالی کذا
فی الباب الثالث والتسعین من الفتوحات
کاتب الحروف گوید که خلاصهٔ کار این است که حق
سبحانه به بنده از همه چیزها نزدیک تر است و ازین
گفتن هم نزدیک تر چرا که حال قرب در عبارت
نمی گنجد وقتیکه قرب را بعبارت در آورند بعد می شود
قرب نه آنست که با او نزدیک شدی و از و عبارتی
توانی کرد قرب آن ست که تو در وی گم شوی و خود را

رفع نہین ہوسکتا کیونکہ اوس سی مراد حق کا احاطہ نہ ہوسکنا ہے
تو بندہ کی آنکھ اسی حجاب پر پڑتی ہے تو اس وقت بندہ
اس کو دیکھتا ہے اور نہین بھی دیکھتا اسی لیے فتوحات
کے باب دو سو اکاون مین کہتے ہین کہ پاک ہے وہ
جو نہین جانا جاتا بجز اس حیثیت کے کہ وہ نہین جانا جاتا اگر پھر یہ
وہم ہو کہ قل هذه سبیلی ادعوا الی الله کے کیا معنی ہونگے
تو مین یہ کہونگا یہہ کہ مین اللہ کی اوس خاص راستہ کی طرف
بلاتا ہون جسپر پیغمبران علیہم السلام آئے بطریقہ حذف مضاف
اور جو اوسکا مدعی ہو کہ وہ اللہ کی طرف حقیقتاً دعوت بغیر
نسبت کے کرتا ہے تو اوس کے لیے ہم کہین گے کہ اوس ذات
کو تو نے کیسے پہچانا جسکے مثل کوئی چیز نہین اور جسکی تو لوگونکو
دعوت دیتا ہی اگر وہ شی ہوتا تو تماثل ضرور واقع ہوتا حالانکہ
وہ کسی سی مشابہ نہین ورنہ اوسکے مثل کوئی شی ہے اور جو
ایسا ہو وہ پہچانا نہین جا سکتا تو دعوائی معرفت حق
٩٣
ہی تیرا باطل ہے اسی طرح فتوحات باب ترانوے مین
ہے کاتب الحروف کہتا ہی کہ خلاصہ یہ ہے کہ حق اپنے
بندے سے تمام چیزون سے زیادہ نزدیک ہے اور اس
کہنے سے بھی زیادہ نزدیک ہے کیونکہ قرب کا حال
عبارت مین نہین آسکتا جب قرب کو عبارت مین لاوینگے
بعد ہو جاویگا قرب یہ نہین ہے کہ اوسکی ساتھ نزدیک ہو جاؤ اور
اوس سی کوئی مفہوم حاصل کرسکو قرب یہ ہی کہ اوسمین گم ہو جاؤ

وغیر خود را گم کنی وندانی که کجا بودی واز کجا آمدی
پیش بزرگے خبر آوردند که فلان شیخ از قرب سخن
میکند گفت چون به آن رسی بگوئی آنجا که مائیم
قرب بعد است قرب عبارت از نابودن نسبت
آنجا عبارت کجا گنجد وحجاب میان بنده وحق همین
انتقاش صور کونیه است در دل واین بسبب
صحبتهائی پراگنده ودیدن الوان اشکال گوناگون
زیاده میشود واز گفتن وشنیدن سخنان هم پس باید
که هرچه خیال را نما فزاید اجتناب نماید بی محنت ومشقت
وترک لذت وشهوات حسی این معنی دست ندهد

اور غیر کو بھی اوسمین گم کردو اور یہ نجانو کہ کہان تھے اور
کہان سے آئے ایک بزرگ سے لوگون نے بیان کیا کہ فلان
بزرگ قرب کو بیان کرتے ہین اونھون نے جواب مین کہا
کہ جب اون سے ملاقات ہو تو کہنا کہ جس جگہ ہم ہین وہان قرب
بعد ہے قرب تمھارا نہ ہونا ہے وہ بیان مین کب آسکتا ہے
حق اور بندہ مین حجاب صور کونیہ کا قلب مین منقش ہونا
ہے جو بوجہ پریشان صحبتون اور طرح طرح کے رنگ اور شکل
دیکھنے نیز سے باتون کے کہنے اور سننے سے زیادہ ہوتا ہے
تو چاہیے کہ جو برا خیال آوے اوس سے پرہیز کرے اور بلا محنت
مشقت وترک لذات وشہوات حسی یہ بات حاصل نہین ہوتی

قوله قوله تعالى الله معكم اينما كنتم

اقول قول وی تعالی است الله با شماست
هر جا که باشید ازین جا معیت ذاتیه بذوق وعقل
توان فهمید چه حقیقت معیت مصاحبت شئ است
بشئ آخر خواه هر دو واجب باشند کذات الله
وصفاته یا جائز کالانسان مع مثله یا واجب
وجائز وآن معیت الله تعالی است بذاته وصفاته
بالمخلوقات چنانکه درین آیت وان الله مع
المحسنین ومع الصابرین است چه معلوم است
که مدلول اسم الله ذاتیست لازمه متعینه تا متعلق شود
بجمیع ممکنات واین معیت نیست همچو معیت متحیزین

مین کہتا ہون کہ اللہ تعالی کا قول ہے کہ اللہ تمھارے ساتھ
ہے جہان رہو یہین سے معیت ذاتیہ کو بذوق وعقل
سمجھنا چاہیے کیونکہ معیت کی حقیقت یہ ہے کہ ایک دوسرے
سے یکجا ہو خواہ دونون واجب ہون جیسے حق کی ذات
اور اوسکی صفات یا دونون جائز ہون جیسے انسان اپنے
مثل کے ساتھ یا واجب اور جائز دونون ہون اور وہ حق
کی معیت بذاتہ وصفاتہ مخلوقات سے ہے جیسا کہ اس آیت مین
ہے کہ اللہ احسان اور صبر کرنیوالون کے ساتھ ہے کیونکہ یہ معلوم
ہے کہ اسم اللہ کا مدلول ایک ذات لازمہ متعینہ ہے تاکہ کل ممکنات
کے ساتھ متعلق ہو اور یہ معیت معیت متحیزین کی طرح نہین ہے

بهر نه بودن مماثلت حق تعالی مر خلق را که موصوف اند
بجسمیت و مقتضر اند بلوازم ضروریه آن و متعالیست معیت
از نسبت و نظیر لکماله تعالی وارتفاعه عن صفات
خلقه لیس کمثله شیء وهو السمیع البصیر و نیز ازین
منتفی شد قول بلزوم حلول و حیز کائنات از قول بمعیت
ذات مع انه لا یلزم من معیة الصفات و ذات
الذات انفکاک الصفات عن الذات و لا بعدها
و لا تحیزها و سائر لوازمها فلزم من معیة
الصفات بشیء معیة الذات و عکسه لتلازمها
مع تعالیهما عن المکان و لوازم الامکان لانه تعالی
مباین لصفات خلقه تباینا مطلقا مولانا جامی
در اشعة اللمعات میفرماید که هر موجود را با حق سبحانه دو
جهت اند معیت وے با حق و احاطه و سریان وے
سبحانه تعالی در وی بالذات بے توسط امری دیگر
و این جهت را طریق وجه خاص گویند و فیضی که ازین
طریق میرسد بی واسطه است و توجه بنده را باین جهت
توجه بوجه خاص گویند و استیلا این جهت را بر بنده
و استهلاک و اضمحلال بنده را درین جهت جذبه گویند و جهت
دیگر سلسله ترتیب است و فیضی که بوی رسد نخست
بر مراتب آنها مرور کند و منصبغ با حکام آنها شود و متنازلا
بوی رسد و چون بنده بر همین طریق متصاعدا حق سبحانه

اس لیے کہ حق کو خلق کے ساتھ کوئی مماثلت نہیں کیونکہ خلق
جسمیت سے موصوف اور اوسکی لوازم ضروریہ کی محتاج ہیں
اور معیت نسبت اور نظیر سے اونچی ہے بوجہ واجب تعالی کے
کمال اور اوسکی صفات خلق سے عالی ہونیکے اوسکی مثل کوئی
چیز نہیں وہی سنتا اور بینا ہے نیز اس سے اوس قول کی نفی
بھی ہو گئی کہ معیت ذاتی کی کامل ہو نیسے حیز کائنات میں حلول
لازم آتا ہے باوجود اسکے کہ معیت صفات نہ کہ ذات سے صفات کا
ذات سے جدا ہونا لازم نہیں آتا اور نہ اسکا بعد و تحیز اور دیگر لوازم
پس لازم آویگا کہ اگر کسی شیء کیساتھ صفات کی معیت ہو تو ذات کی بھی
معیت ہوگی یا اسکے برعکس کیونکہ ذات و صفات اگرچہ مکان اور
لوازم امکان سے بلند ہیں لیکن ایک دوسرے کیلیے لازم ہیں اسلیے کہ واجب تعالی
صفات خلق سے بہ تباین مطلق مباین ہے مولانا جامی اشعة اللمعات میں
فرماتی ہیں کہ ہر موجود کو حق کیساتھ دو جہتیں ہیں ایک جہت حق سے
اسکی معیت کی اور اسکا محیط ہونا اور اسمیں بالذات بغیر کسی دوسرے
امر کی توسط کی ساری ہونا اور اس جہت کو طریق وجہ خاص کہتے ہیں
جو فیض اس طریقہ سے پہونچتا ہے وہ بلا واسطہ ہوتا ہے اور بندہ کی توجہ کو اس جہت
میں توجہ خاص کہتے ہیں اور بندہ پر اس جہت کی غلبہ کو اور اوسکی مغلوب
اور مضمحل ہونیکو جذبہ کہتے ہیں اور دوسری جہت سلسلہ ترتیب کی ہے جو فیض
اس سے پہونچتا ہے وہ اون امور کی واسطے ہوتا ہے جو وجود حق کیساتھ اسکی معیت میں
دخل رکھتے ہیں اور جو فیض کہ اسکو پہونچتا ہے اولا اسکی مراتب پر گذر پاتا ہے اور انکے
احکام کی رنگ سے رنگین ہو جاتا ہے اور نزول کرتا ہوا اسکو پہونچتا ہے اور جب بندہ

تعالی بازگرد با آنکه احکام یک یک مرتبه باز میگذارد
در مرتبهٔ فوق آن ترقی می کند تا بآن آمی که مبدأ تعین
ویست برسد و دران مستهلک و مضمحل گردد و آن
نسبت یوی تجلی ذاتی وی باشد و این طریق را سلسلهٔ
ترتیب گویند و روش بنده را باین طریق مرتبهٔ بعد مرتبهٔ
سلوک گویند و واصل باین طریق را اگرچه کمتر باشد از
واصل بطریق اول اما او را احاطه است باحوال
مراتب که واصل بطریق اول را نیست
و واصل بطریق اول را چون باز گردانند و بر
طریق سلسلهٔ ترتیب باز بمطلوب رسانند وی را
مجذوب سالک خوانند و سالک بر طریق ثانی را
چون سلوک وی منتهی شود و بوجه خاص استهلاک دران
حاصل گردد سالک مجذوب گویند و هر یکی صاحب
دولت و اقتدار را شاید که تربیت مریدان از وی آید
انتهی کاتب الحروف می گوید که چون مقرر شده که ذات حق
تعالی وجود بحت است و وجود اشیاء وجود مقید پس
لا محاله معیت ذاتی بود و درین سخنی نیست کسانی که
از معیت ذاتی احتراز نمایند و تاویل بمعیت صفاتی کنند
برایشان بچند وجه اعتراض می تواند شد اول آنکه
ضمائر در قرآن و حدیث راجع اند بذات نه بصفات
در آیت وهو معکم اینما کنتم وانه بکل شئ محیط

کی طرف واپس ہوتا ہے تو ایک ایک مرتبہ کے احکام کو چھوڑتا
جاتا ہے اوس سے ترقی کرتا رہتا ہے یہان تک کہ اوس اسم تک
جو اوس کا مبدأ تعین ہے پہونچتا ہے اور اوسمین مغلوب اور
مضمحل ہو جاتا ہے اور وہ نسبت اسکی ساتھ اسکی تجلی ذاتی
ہو جاتی ہے اس طریقہ کو سلسلۂ ترتیب کہتے ہین اور اس طریق کے
بندہ کی ایک مرتبہ سے دوسرے مرتبہ پر پہونچنے کو سلوک کہتے ہین اور اس
طریق پر واصل اگرچہ طریق اول کے واصل سے کمتر ہوتا ہے لیکن اوسے
احوال مراتب کا احاطہ حاصل ہوتا ہے جو طریق اول
کے واصل کو نہین ہوتا اور واصل طریق اول جب رجوع
کرتا ہے اور یہ طریق سلسلہ ترتیب مطلوب پر پہونچتا ہے
اوس کو مجذوب سالک کہتے ہین اور سالک طریق ثانی کا
جب کسی خاص وجہ سے سلوک ختم ہو جاتا ہے اور اوسمین وہ
مغلوب ہو جاتا ہے اوسکو سالک مجذوب کہتے ہین اور ان دونون
صاحب دولت اقتدار مین سے ہر ایک کو تربیت مریدین کرنا
لائق ہے انتہی کاتب الحروف کہتا ہے کہ جب یہ امر ثابت ہو گیا
کہ ذات حق تعالی وجود بحت ہے اور اشیاء کا وجود وجود مقید تو
لا محالہ معیت ذاتی ہو گی اور اسمین کوئی اعتراض نہین جو لوگ
معیت ذاتی سے احتراز کرتے اور معیت صفاتی کی تاویل کرتے ہین
ان پر کئی وجہون سے اعتراض ہو سکتا ہے اول یہ کہ جتنی
ضمیرین قرآن اور حدیث مین ہین وہ ذات کیطرف راجع ہین
نہ صفات کیطرف تو پھر وہو معکم اینما کنتم اور انہ بکل شئ محیط مین

چگونه راجع بصفات توانند شد دوم آنکه در قرن اول کسی تاویل نه نموده است چنانچه حافظ ابن حجر آن را بقلم آورده پس درین تاویل مخالفت با خیر القرون است سوم آنکه صفات از ذات منکشف نیستند نزد متکلم نیز که قائل بزیادتی صفات است وجود صفات مجرد عن الذات غیر معقول بود و لقولنا الله معنا بالعلم فقط لا بالذات لازم می آید استقلال صفات بانفسها فحینئذ بمسابقت معیت صفاتی معیت ذاتی لازم خواهد آمد پس تاویل چه فائده خواهد بخشید ؎ روستائے زدست باران جست ✤ رفت در پائے ناودان بنشست۔ محققین متکلمین نیز قائل بمعیت ذاتی شده اند شعرانی در یواقیت الجواهر می نگارد که در جامع ازهر سنه خمس و تسع مائة درین مسئله معیت میان شیخ بدر الدین علائی حنفی و شیخ مواهبی شاذلی مجلسی منعقد گردیده شیخ علائی درین مقدمه رساله مفرده تصنیف کرده اصول آن را درانجا بقلم آورده است هر که طالب تفصیل باشد در یواقیت الجواهر و نیز در اصل سی چارم اصل الاصول و دیگر کتب مبسوطه به بیند۔

کس طرح ضمیرین صفات کیطرف راجع ہوسکتی ہین دوسرے یہ قرن اول مین کسی شخص نے تاویل نہین کی جیسا کہ حافظ ابن حجر نے اس کو لکھا ہے تو اس تاویل مین خیر القرون کی مخالفت ہی تیسرے یہ کہ صفات ذات سے متکلم کے نزدیک بھی جو زیادتی صفات کا قائل ہی منفک نہین ہین اور صفات کا وجود ذات سی مجرد غیر معقول ہی اور ہماری اس قول سی کہ اللہ ہماری ساتھ صرف علماً ہی نہ ذاتاً صفات کا استقلال بذاتہ لازم آتا ہی جس سی بمتابعت معیت صفاتی معیت ذاتی لازم آویگی تو تاویل کیا فائدہ بخشیگی ؎ دیہاتی بارش سی تو بھاگا مگر نابدان کے نیچے بیٹھ گیا محققین متکلمین بھی معیت ذاتی کے قائل ہوے ہین شعرانی یواقیت والجواہر مین لکھتے ہین کہ مدرسہ جامع ازہر مین ۹۰۵ھ مین اس معیت کے مسئلے مین شیخ بدر الدین علائی حنفی اور شیخ مواہبی شاذلی کے درمیان مجلس منعقد ہوئی اور شیخ علائی نے اس بحث مین ایک رسالہ تصنیف کیا اور اوس مین اس کے اصولون کو بھی لکھا ہے جو شخص طالب تفصیل ہو وہ یواقیت والجواہر نیز اصل الاصول کی چونتیسوین اصل و نیز دیگر کتب مبسوط دیکھے۔

قوله تعالیٰ ونحن اقرب الیه منکم ولکن لا تبصرون ۝

اقول قول وی تعالی است من قریب تر هستم بسوی عبد از شما ولیکن شما نمی بینید شیخ الاسلام

مین کہتا ہون کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہی کہ مین بندہ کیطرف تم سے زیادہ قریب ہون لیکن تم نہین دیکھتے ہو شیخ الاسلام

ابن اللبان گوید کہ درین آیت دلیل است بران کہ
اقربیت او تعالی از عبد خود بقرب حقیقی است چنانکہ
لائق است بذات او تعالی چہ او متعالی ست از مکان
و مراد از قرب او تعالی بہ عبد قرب بالعلم والقدرۃ او
بالتدبیر است مثلاً پس ہر گاہ فرمود ولکن لا تبصرون
دلالت کرد بران کہ مراد با و قرب حقیقی مدرک بالبصر
است لو کشف اللہ عن بصرنا فان المعلوم ان
البصر لا تعلق لادراکہ بالصفات المعنویۃ وانما
یتعلق بالحقائق المرئیۃ انتہی و اول مراتب قرب
قرب است از طاعت حق و اتصاف در دوام اوقات
بعبادت او تعالی پس قرب عبد از حق بالایمان والاحسان
است و قرب او تعالی از عبد در دنیا از عرفان است
و در آخرت از شہود عیان لا بالمشافہۃ تعالی
عن ذلک و بندہ تا از خلق بعید نہ کند با خالق قریب
نبود و قرب از صفات قلوب است نہ اجسام و قرب
حق بالعلم والقدرۃ عام است بکل و باللطف و نصرت
خاص بہ مومنین و بالانس خاص برای اولیا و فرق
میان قرب و حضور آن کہ قرب بسبب طاعت و عبادت
دائمہ بود و حضور بصرف کلیت خود در ذکر او و رویۃ القلب
قرب را حجاب است کہ فمن شاہد فی نفسہ محلا
و خطرا فہو ممکور بہ و لذا قالوا اوحشک اللہ

ابن اللبان کہتے ہین کہ یہ آیت اسکی دلیل ہی کہ حق تعالے
کی اقربیت اپنے بندہ سے بقرب حقیقی ہے جو اوسکی ذات کے
لائق ہی کیونکہ وہ مکان سے برتر ہی اور اوسکے قرب بہ بندہ سے
مراد اوسکا قرب بعلم و قدرت بالتدبیر ہی مثلاً پس جس وقت
ولکن لا تبصرون فرمایا تو اس بات پر دلالت کی کہ اس سے
مراد قرب حقیقی ہی جو آنکھ سے ادراک ہوتا ہی اگر اللہ ہماری آنکھ
کھول دے کیونکہ یہ معلوم ہی کہ بصر اوسکے ادراک کے لیے صفات
معنویہ سے متعلق نہین ہی بلکہ وہ حقائق مرئیہ سے متعلق ہے
انتہی اور اول مرتبہ قرب خدا کی عبادت سے قرب اور ہر
وقت اوسکی عبادت مین مصروف ہونا ہے تو بندہ کا قرب
حق سے بذریعہ ایمان اور احسان کے ہے اور حق کا قرب
بندہ سے دنیا مین عرفان سے ہے اور آخرت مین شہود اور
اعیان سے نہ مشافہہ سے اللہ تعالی اس سے برتر ہے اور
بندہ جب تک خلق سے بعید نہو خدا سے قریب نہ ہوگا اور
قرب صفات قلوب سے ہی نہ اجسام سے اور قرب حق بعلم و
قدرت سب کے لیے عام ہی اور بہ لطف و نصرت مومنین سے
اور بہ انس اولیاء اللہ سے مخصوص ہی قرب اور حضور مین فرق یہ
ہے کہ قرب طاعت و عبادت دائمی کے سبب سے ہوتا ہی اور حضور
صرف اپنی کلیت کو اسکے ذکر مین صرف کرنے سے اور رویت القلب
قرب کا حجاب ہے پس جو شخص اپنی ذات مین محل اور خطرہ مشاہدہ کرے وہ
دیا گیا ہوا اسلیے کہتے ہین کہ اللہ تجھکو اپنے قریب سے وحشت دے

متن	ترجمہ
من قربه ای من شهودك بقربه	یعنی اپنے شہود سے اوس کے قرب مین

قوله قوله تعالی ان الذین یبایعونك انما یبایعون الله ید الله فوق ایدیهم

متن	ترجمہ
اقول قول حق تعالی ست آنانکه بیعت کردند ترا	مین کہتا ہون کہ اللہ تعالی کا قول ہی کہ جن لوگون نی تجھسے
جز این نیست که بیعت می کنند با حق و دست حق	بیعت کی حقیقتا اونھون نی خدا کی بیعت کی خدا کا ہاتھ اونکی
بالای دست او شان است نزول این آیت در قصهٔ	ہاتھون پر ہی اس آیت کا نزول بیعت الرضوان کی قصہ مین ہی
بیعت الرضوان ست مراد این که دست رسول الله	اور اس سی مراد یہ ہی کہ رسول اللہ کا ہاتھ جو بیعت کرنیوالون کے
که بالای دستهای مبایعین است آن دست خدا است	ہاتھونکی اوپر ہی وہ خدا کا ہاتھ ہی حضرت ابن عباس کا قول ہی کہ
قال ابن عباس ید الله بالوفاء لما وعدهم من	اللہ کا ہاتھ اوس اچھائی کی ایفاء وعدہ کی ساتھ جو اونسی کیا گیا اون
الخیر فوق ایدیهم (نکتة ید بیعتهم) قال الشیخ الاکبر	لوگونکی ہاتھونکی اوپر ہی (نکتہ ید بیعہم) شیخ اکبر لواقح الانوار مین لکھتی
فی لواقح الانوار اعلم انه لیس عند اهل الکشف	ہین کہ اہل کشف کی نزدیک کلام عرب مین وہ بالکل مجازی
فی کلام العرب مجازا اصلا وانما هو حقیقة	معنی مین نہین ہی بلکہ حقیقی معنی مین ہی اسلیے کہ اون لوگون نے
وذلك انهم وضعوا الفاظهم حقیقة لما وضعوا	حقیقتا جو الفاظ جس چیز کیلیے بنائے اوسیکے لیے بنائی ہین جیسے
فوضعوا ید القدرة للقدرة وید الجارحة للجارحة	لفظ ید قدرت کو قدرت کیلیے بنایا ہی اور ید جارحہ کو جارحہ کیلیے
وید المعروف للمعروف وهکذا ومن ادعی انهم	اور ید معروف کو معروف کیلیے اور بھی اسی طرح اور جو شخص اس کا
یتجوزوا فی ذلك فعلیه الدلیل ولا سبیل الیه	مدعی ہو کہ اونھون نی مجازی معنی اعتبار کیے تو اوسپر دلیل بیان کرنا لازم
فان لما قالوا فلان اسد وضعوا هذا حقیقة	ہی حالانکہ کوئی دلیل اسپر نہین ہی پس جب اون لوگون نی کہا کہ فلان
فی لسانهم ان کل شجاع یسمی اسدا فوضعوا	شخص شیر ہی تو اوسکو حقیقتا اونھون نی اپنی محاورہ مین اسلیے بنایا
هذا الاطلاق حقیقة لا مجازا ومن هٰهنا	کہ ہر شجاع شخص شیر سی تعبیر کیا جاوے تو اس اطلاق کو اونھون نے
یعلم العاقل ان کلما جاء فی الکتاب والسنة من	حقیقتا رکھا ہی مجازا اور یہین سی عاقل سمجھ سکتا ہی کہ جو کچھ قرآن
ذکر الید والعین ونحو ذلك لا یقتضی بالتشبیه	اور حدیث مین ہاتھ و آنکھ وغیرہ کا ذکر آیا ہی اوسمین سی کسی مین تشبیہ
فی شیٔ اذا التشبیه انما یکون بلفظ المثل او	کا حکم نہین کیا جاتا اس لیے کہ تشبیہ درحقیقت لفظ مثل یا

كاف الصفة وما عدا هذين الامرين انما
هو الفاظ اشتراك فنسبها حينئذ متى جاءت
الى كل ذات بما تعطيه حقيقة تلك الذات
انتهى وقال فى الباب الثامن من الفتوحات
اعلم ان كلما جاء فى الكتاب والسنة مما يوهم
ظاهره التشبيه هو على بابه وانما ذلك تنزل
بعقول العرب الذين جاء القرآن على لغتهم
وذلك مثل قوله تعالى ثم دنى فتدلى
فكان قاب قوسين او ادنى فان ملوك
العرب كانت عندها المكرم المقرب مجلس
منهم على هذا الحد فعلقت بذلك قرب محمد
صلى الله عليه وسلم من ربه عز وجل ولا ينالى
بما فهمت من ذلك سوى القرب انتهى ملخصًا
وقال فى الباب السابع والسبعين ومائة
عليك يا اخى بالتسليم لكل ما جاءك من
آيات الصفات واخبارها وان اكثر المأولين
هالكون

کاف صفت کے ساتھ بیان ہوتی ہی اور جو الفاظ ان دونون
کی علاوہ ہین وہ مشترک ہین تو اوسکی نسبتین اس وقت مین اکثر
کل ذاتون کی طرف ہوتی ہین جنکو ذات حقیقت عطا کرتی ہے
انتہی اور فتوحات کی آٹھوین باب مین لکھا ہی واضح ہو کہ جو کچھ
قرآن اور حدیث مین آیا ہی جس سی بظاہر تشبیہ کا وہم ہوتا ہی وہ
اوسی طریقہ پر ہے اور درحقیقت یہ تنزل اقوال عرب کے موافق
ہے کہ جنکی زبان مین قرآن نازل ہوا اور یہ اللہ تعالی کے
اس ارشاد کی طرح ہے کہ پھر قریب ہوئے اور زیادہ قریب ہوے
تو دو کمانون کا فرق رہ گیا یا اس سی کم کیونکہ شاہان عرب
کے یہان مکرم و مقرب وہ شخص ہوتا تھا جو اس حد پر بٹھلایا
جاتا تھا اسی لیے آنحضرت کا قرب خدا کی بیان سی اسی طریقہ
پر بیان کیا گیا اور اس سی اس قرب کے سوا اور کچھ نہین
سمجھا جا سکتا انتہی ملخصًا۔ اور فتوحات کے باب ایکسو ستتر
مین ہے کہ اے بھائی اون باتون کا تسلیم کر لینا تجھکو
لازم ہی جو آیات و اخبار مین صفات کی بیان مین آئی ہین
کیونکہ اکثر اہل تاویل ہلاک ہوئے ہین۔

قوله قوله تعالى هو الاول والآخر والظاهر والباطن

اقول قول وی تعالی است او ست اول یعنی
اولیت قبل هر شئ بلا ابتداء ای کان هو ولم یکن
شئ موجودا و آخر بعد فناء هر شئ بلا انتهاء یعنی
اشیاء فانی خواهند شد و او باقی خواهد ماند و ظاهر است

مین کہتا ہون کہ اللہ تعالی کا قول کہ وہی اول ہے یعنی
بلا ابتدا ہر چیز سے پہلے وہی تھا اور کوئی شئ موجود نہ تھی
اور آخر ہے بلا انتہا ہر چیز کے فنا کے بعد یعنی اشیاء
فانی ہو جائین گی اور وہ باقی رہیگا اور ظاہر ہے یعنی

غالب بر ہر شئ و باطن ای عالم بہر شئ - ہذا معنی
قول ابن عباس وقال بعضہم ہو الاول القدیم
والاخر الرحیم والظاہر الحلیم والباطن العلیم
وقال الجنید ہو الاول بشرح القلوب ہو
الاخر بغفران الذنوب ہو الظاہر بکشف
الکروب ہو الباطن بعلم الغیوب قال الشیخ
الاکبر فی شرحہ لترجمان الاشواق ان الحق
اول عین ما ہو اخر وظاہر و باطن واخر عین
ما ہو اول وظاہر و باطن و باطن من عین
ما ہو ظاہر و اول واخر وظاہر من عین ما ہو
باطن و اول واخر ففی کل صفۃ ما فی اخواتہا
وذلک لمباینۃ صفاتہ تعالی خلقہ اذ لا یتعدی
کل صفۃ من صفاتہم ما حدہ الحق لہا مثلا
صفۃ الشم لا یعطی سوی شم العطر والنتن و صفۃ
السمع لا یتعدی المسموعات فلا یری بہا ولا یتکلم
وقس علی ذلک فعلم ان سبب توقف العقول
الضعیفۃ فی کون الصفات الالہیۃ تعقل
کل صفۃ منہا فعل اخواتہا کون من توقف
رای ان القوی التی خلق الانسان علیہا
لا یتعدی حقایقہا فقاس الحق تعالی علی
نفسہ وظن ان صفۃ الحق کذلک انتہی

ہر شئی پر غالب ہے اور باطن یعنی ہر شئی کا عالم ہے یہی حضرت
ابن عباس کے ارشاد کا مطلب ہے بعضوں کا قول ہے کہ
وہی اول میں قدیم اور آخر میں رحیم اور ظاہر میں بردبار اور
باطن میں عالم ہے اور حضرت جنیدؒ کا ارشاد ہے کہ وہی قلوب
کھولنے میں اول اور گناہوں کے بخشنے میں آخر اور غموں
کے دفع کرنے میں ظاہر اور غیبی باتوں کی جاننے میں باطن
ہے شیخ اکبر شرح ترجمان الاشواق میں لکھتے ہیں کہ حق
اول ہے جو آخر و ظاہر و باطن کا عین ہے اور آخر ہے جو اول و ظاہر
و باطن کا عین ہے اور باطن ہے جو ظاہر و اول و آخر کا
عین ہے اور ظاہر ہے جو باطن و اول و آخر کا عین ہے
پس ہر صفت میں ویسا ہی ہے جیسا کہ اوسکی متشابہات میں ہے اور
یہ بسبب صفات واجب تعالی کے صفات خلق سے متباین ہونیکے
اسلیے کہ خلق کی کوئی صفت اوس حد سے متجاوز نہیں ہوتی جو
اوسکے لیے حق نے مقرر کردی ہے مثلاً سونگھنے کی صفت عطا نہیں
ہوتی بجز عطر اور مٹی سونگھنے کی اور صفت سمع مسموعات سے نہیں
بڑھتی یعنی اوس سے نہ دیکھا جا سکتا اور نہ کلام کیا جا سکتا ہے اسی پر اور دوسری
قیاس کرنا چاہیے پس یہ بات معلوم ہوئی کہ صفات الٰہیہ کی کونیت میں
عقول ضعیفہ کے توقف کا سبب یہ ہے کہ انہوں سے ہر ایک صفت کو ویسی ہی صفات
کے فعل اور اوسکی مشابہات پر تعقل ہوتا کہ جنہوں نے یہ بات دیکھی کہ وہ چیز انسان
کی تخلیق ہوئی اوسکی حقایق متعدی نہیں تو حق کو بھی اسی پر قیاس کیا
اور یہ گمان کیا ہے کہ حق کی صفت بھی اسی طرح ہے انتہی

قال في باب الاسرار انما اخبرنا الله تعالى
بانه الاول والآخر والظاهر والباطن
ليرشدنا الى ترك التعب في طريق معرفة
الذاتية كانه تعالى يقول الذي يطلبونه
من الباطن مثلا هو عين ما تطلبونه من
الظاهر ومع ذلك فلم تصنع النفوس الى
هذه الارشاد بل يجب في الادلة وصارت
كل شئ ظهر لها من صفات الحق تطلب خلافه
ولو انها كانت وقفت مع ما ظهر لها من
وجوه المعارف لعرفت على ما هو عليه فكان
طلبها لما غاب عينها هو عين حجابها فما
قدرت الذي ظهر لها حق قدره لشغلها
بما تخيلت انه بطن عنها وانه ما بطن عنها
شئ هو من مقامها وانما حجب كل واحد عما
فوقها مقامه لا غير وقال ايضا في الباب
السادس والخمسين ومائتين من الفتوحات
اعلم ان تجليات الحق تعالى بالاسماء لها ثلث
مراتب الاول يتجلى للعالم باسم الظاهر ولا
يبطن على العالم شئ من امر الحق تعالى وهذه
خاص لموقف القيامة الثانية ان يتجلى
للعالم في اسمه الباطن فيشهده القلوب

باب الاسرار مین لکھا ہی کہ اللہ تعالی نے ہم کو خبر دی کہ وہ اول اور
آخر اور ظاہر اور باطن ہی تاکہ معرفت ذاتیہ کی راہ مین ہمکو ترک
تعب کا راستہ دکھائی گویا کہ حقتعالی فرماتا ہی کہ وہ شخص جسکو لوگ
مثلاً باطن مین ڈھونڈھتے ہین اوسکا عین ہی جسکو تم ظاہر مین ڈھونڈھتے
ہو اور باوجود اس کے نفوس اس ارشاد کی طرف نہین جاتے
بلکہ دلیلین پسند کرتی ہین اور جو چیز انپر صفات حق سے ظاہر ہے
اسکے خلاف طلب کرتی ہین اگر وہ نفوس اس چیز کے ساتھ ٹھہرتے
جو معارف مین سے اونکے لیے ظاہر ہوئی ہی تو اوسکی ماہیت کو
پہچان جاتے پس اوس چیز کی طلب جسکی ذات غائب ہی ہی
عین حجاب ہو جاتی ہے تو جو چیز اونکے لیے ظاہر ہوئی اوسکی
پوری قدر نفوس سے نہ کی اس خیال سے کہ وہ اون سے پوشیدہ ہے
حالانکہ جو چیز اونسے پوشیدہ ہے وہ صرف مقام کی نسبت
سے ہے کیونکہ ہر نفس سے وہ چیز پوشیدہ ہوتی ہے جسکا مقام
اوس کے مافوق ہی اس کے سوا اور کچھ نہین ہی اور فتوحات
کے باب دوسو چھپن (۲۵۶) مین ہے کہ تجلیات حق کے
تین مرتبے ہین اول یہہ کہ عالم کے لیے باسم ظاہر
متجلی ہوتا ہے اور عالم پر کوئی امر حق پوشیدہ
نہین ہوتا اور یہ موقف قیامت کے لیے
خاص ہے دوسرے یہ کہ عالم مین اپنے
اسم باطن سے متجلی ہوا ہے۔ پس
قلوب اوس کا مشاہدہ کرتے ہین

دون الابصار ولهذا يجد الانسان فى فطرته
الاستناد اليه والاقرار به من غير نظر فى دليل
ويرجع فى اموره كلها اليه الثالث ان يتجلى
فى اسمه الظاهر والباطن معا وهذه خاص
بالانبياء وكمال ورثتهم انتهى كما فى اليواقيت
والجواهر شيخ ابو الحسن شاذلى گويد كه حق تعالى محو
كرد جميع اغيار را بقول خود هو الاول والاخر
والظاهر والباطن پرسيده شد كه فاين الخلق فرمود
موجودون ولكن حكمهم مع الحق كالهباءات
التى فى كوة الشمس تراها صاعدة وهابطة
واذا قبضت عليها لا تراها فهى موجودة فى
الشهود ومفقودة فى الوجود انتهى ومخفى نماند
كه محققان علوم عربيه را اتفاق است براين كه تعريف
هر دو جزو جمله موجب حصر است وهيچ قسمى از اقسام ثلثه
حصر در ما نحن فيه درست نمى گردد الا حصر محكوم به بر محكوم
عليه واين مستلزم آن است كه حق سبحانه بغير صفات
اربعه مذكوره به هيچ صفتے موصوف نباشد نيز بجز
الله موجود بودن ظاهر بودى يا باطن وبر هر دو طريق
حصر آيت مذكوره كاذب افتادے وانچه بعضے
گفته اند كه حصر در صورت تعريف جزئين اكثرى است
نه كلى جوابش آن كه باتفاق علما كثرت سبب تبادر است

نہ کہ ابصار اور اسی واسطے انسان فطرۃً اوسکی طرف استناد
کرتا اور اوسکا اقرار بلا دلیل کرتا اور اپنے کل امور مین اوسی
کی طرف رجوع کرتا ہے تیسرے یہ کہ اپنے اسم ظاہر اور
باطن سے یکدفعہ متجلی ہو ایسا ور یہ انبیا اور اونکے وارثین
کاملین سے مخصوص ہے انتہی جیسا کہ یواقیت والجواہر مین ہے
شیخ ابو الحسن شاذلی نے فرمایا کہ اللہ تعالی نے کل اغیار کو
اپنے اس ارشاد ہو الاول والآخر والظاہر والباطن سے
محو کر دیا لوگون نے پوچھا کہ پھر خلق کہان ہے فرمایا موجود ہین
لیکن اون کا حکم حق کے ساتھ اون ذرون کی طرح ہے
جن کو آفتاب کی موجودگی مین کسی شعاع دان مین اوترتے
چڑھتے دیکھو اور جب وہ بند کر دیا جائے تو نہ دیکھو پس وہی
ظاہر مین موجود اور وجود مین مفقود ہے انتہی اور واضح ہو کہ
محققین علوم عربیہ کا اسپر اتفاق ہے کہ دونون جزو جملہ
کی تعریف حصر کا سبب ہے اور کسی قسم کا حصر اس مبحث
مین درست نہین بجز حصر محکوم بہ محکوم علیہ کے اور اس کو
مستلزم ہے کہ حق بغیر چارون صفات مذکورہ کے کسی
صفت سے موصوف نہو لیس اللہ کے سوا ظاہر یا باطن
مین موجود ہونا دونون طرح یہ آیت مذکورہ کا حصر
جھوٹ ہوتا اور یہ جو بعضون نے لکھا ہے کہ حصر
درصورت تعریف جزئین اکثری ہے نہ کلی اسکا
جواب یہ ہے کہ باتفاق علما کثرت سبب تبادر ہے

وتبادر علامت حقیقت است دوم آنکه زید هو العالم
باتفاق علما مفید حصر است وحصر صفتی است اضافی
ونسبتی بین الشیئین وظاهر است که مدلول ضمیر فصل
ومرجع او زید است نه نسبتی که بین الجزئین است زیراکه
حال ضمیر بافراد وتثنیه وتانیث وتذکیر بسبب اختلاف
مرجع مختلف میگردد واستفادهٔ حکم در صورت عدم ذکر
ضمیر نیز دلیل عدم دلالت وست بر نسبت وچون
دلالت بر حکم ندارد دلالتش بر حصر که اخص ازوی است
نیز نخواهد بود زیراکه حصر حکمی است مرکب از ایجاب و
سلب وانتفاء اعم مستلزم انتفاء اخص است **سوال**
میتواند بود که مجموعهٔ ضمیر وتعریف جزئین مفید حصر نباشد
جواب اگر علت حصر مجموع باشد باید که تعریف جزئین
فقط اصلا مفید حصر نباشد تا به اکثر چه رسد زیراکه انتفاء
علت مستلزم انتفاء معلول است ازینجا دانسته میشود
بطلان آنچه علماء منطق گفته اند که وضع ضمیر برائے
نسبت است

اور تبادر حقیقت کی علامت ہے دوسری یہ کہ زید
ہو العالم باتفاق علما حصر کو مفید ہے اور حصر ایک
اضافی صفت اور دو چیزون کی باہم نسبت ہے اور
ظاہر ہے کہ مدلول ضمیر فصل اور اوس کا مرجع زید ہے
نہ وہ نسبت جو دونون جزون کے درمیان ہے اس
لیے کہ ضمیر کا حال مفرد اور تثنیہ اور تانیث اور تذکیر سے
بہ نسبت اختلاف مرجع مختلف ہو جاتی اور حکم کا استفادہ
ضمیر کے ذکر نہ کرنے کی صورت مین بھی اوس کی نسبت پر
دلالت نہ کرنے کی دلیل ہے اور جب حکم پر دلالت نہین کرتی تو
اوس کی دلالت حصر پر بھی جو اوس سے اخص ہے نہ ہوگی
سوال ہو سکتا ہے کہ مجموعہ ضمیر اور تعریف جزئین مفید
حصر نہ ہو **جواب** اگر علت حصر مجموع ہو تو چاہیے کہ
صرف جزئین کی تعریف سے بالکل مفید نہ ہو تو اکثر کا
کیا ذکر اس لیے کہ نفی علت مستلزم نفی معلول کو ہے
ہے یہین سے علماء منطق کے قول کا بطلان معلوم
ہوتا ہے کہ وضع ضمیر نسبت کے لیے ہے۔

قوله قوله تعالى وفي انفسكم افلا تبصرون

اقول قول وی تعالی است در نفوس خود چرا
نمی بینید یعنی حق در نفوس شما است وشما بوجہ کوری
توہم انانیت نمی بینید وچون از حجاب ہستی محض
کہ چون حباب است وخود پرستی کہ مثل سراب است

مین کہتا ہون کہ اللہ تعالے کا ارشاد ہے کہ اپنی نفوس
مین کیون نہین دیکھتے یعنی حق تمہارے نفوس مین ہے تم بوجہ
نابینائی توہم انانیت کی نہین دیکھتے جب حجاب ہستی محض سے
جو حباب کی طرح ہے اور خود پرستی جو سراب کی طرح ہے

بیرون آئید و دیدۂ بصیرت بکحل الجواہر معرفت مکحل
سازید لامحالہ آیات و کرامات کہ در نفس انسانی تعبیہ
نمودہ اند ہدانید بعد ازان بمقتضای مَنْ عَرَفَ نَفْسَہٗ
فَقَدْ عَرَفَ رَبَّہٗ در بارگاہ صمدیت بار یابید و اینجا
گفتہ اند کہ ہیچ راہ بہتر از راہ دل نیست اَلْقَلْبُ بَیْتُ اللّٰہِ
ہمین معنی دارد ع ای آنکہ ہمیشہ در جہان می پوئی
این سعی ترا چہ سود دارد گوئی چیزیکہ تو جویای نشان
اوئی + با تست ہمی تو جای دیگر جوئی + داود علیہ السلام
پرسید کہ یا رب ترا کجا جویم فرمود نزد کسانیکہ قلوب
اوشان بہر من شکستہ اند از بہر آنکہ ہر کہ چیزے
دوست دارد ذکرش بسیار کند اَنَا جَلِیْسُ مَنْ
ذَکَرَنِیْ آسمان چہ منزلت دارد کہ حامل او باشند زمین
چہ مرتبت دارد کہ موضع او بود قلب ہم محب اوست و ہم
مونس او و ہم موضع اسرار او پس ہر کہ طواف قلب کرد
مقصود یافت ہر کہ راہ دل غلط کرد آن پایہ دور افتاد کہ
ہرگز خود را باز نیابد درین میاویز کہ کفر قبیح است و
اسلام نیک ہر چہ ترا بخدا رساند اسلام است و ہر چہ
از راہ باز دارد کفر و در حقیقت مرد سالک را ہرگز نہ کفر
باز دارد و نہ اسلام کہ کفر و اسلام دو حالت است کہ
از و لابد است کہ تا با خود باشی و چون از خود خلاص یافتی
کفر و ایمان نیز اگر ترا طلبند نیابند آری تا بندہ نہ شوی

باہر آؤ گے اور دیدۂ بصیرت میں کحل الجواہر معرفت کا سرمہ
لگاؤ گے تو لا محالہ آیات اور کرامات جو نفس انسانی میں
رکھے گئے ہیں جانو گے اوسکے بعد بمقتضای من عرف
نفسہ فقد عرف ربہ بارگاہ صمدیت میں جا سکو گے اس لیے
کہتے ہیں کہ کوئی راہ خدا تک پہونچنے کی راہ دل سے بہتر نہیں دل
اللہ کا گھر ہے اسی معنی میں ہے ع اے شخص تو جو ہمیشہ عالم میں
دوڑتا پھرتا ہے تو یہ کوشش تیری بے فائدہ ہے جس چیز کو تو ڈھونڈھتا
ہے وہ تجھی میں موجود ہے تو اوسے دوسری جگہ تلاش کرتا ہے +
داؤد علیہ السلام نے پوچھا کہ خدایا میں تجھے کہاں تلاش کروں
حکم ہوا اون لوگوں کے پاس جنکے قلوب میرے لیے شکستہ ہیں
اسواسطے جو شخص جس چیز کو دوست رکھتا ہے اوسے بہت یاد کرتا ہے
میں اوسکا ہمنشین ہوں جو مجھکو یاد کرتا ہے آسمان و زمین کی کیا
طاقت جو اوسکے حامل ہوں قلب اوس کا محب بھی ہے اور مونس
اور موضع اسرار بھی تو جس نے قلب کا طواف کیا مقصود پالیا اور
جس نے دل کی راہ بھلا دی اتنا دور جا پڑا کہ پھر اپنی کو واپس
پا نہیں سکا یہ خیال نہ کرو کہ کفر برا ہے اور اسلام اچھا جو چیز تمکو
خدا تک پہونچا دے وہ اسلام ہے اور جو باز رکھے وہ کفر در حقیقت
سالک کو ہرگز نہ کفر باز رکھ سکتا ہے اور نہ اسلام کیونکہ کفر و
اسلام دو ضروری حالتیں ہیں جبتک اپنی خودی میں ہو
اور جب خودی سے علحدہ ہو گئے تو اگر کفر اور ایمان تم کو تلاش
بھی کریں تو نہ پاویں سچ ہے کہ جبتک بندہ نہ ہو گے

آزاد نشوی و تا فقیر نشوی غنی نباشی و تا همه بر هم نزنی و پشت بر همه نکنی همه نشوی تا پشت بهر دو عالم نکنی به آدم و آدمیت نرسی

آزاد نہوگی اور جبتک فقیر نہوگی امیر نہوگی اور جبتک سب کو تہ وبالا کرکے اور سب سے توجہ نہ ہٹاوگی مرتبہ کلی مین نہ پہنچوگی اور جبتک دونون عالم سی منہ نہ پھیروگی مرتبۂ آدم اور آدمیت تک نہ پہونچوگے۔

قوله قوله تعالیٰ واذا سالك عبادی عنی فانی قریب

اقول قول وی تعالیٰ است هرگاه بپرسند از تو بندگان من مرا پس بگو که من قریب ام معنی قرب سابقاً گذشتند و اقرب طرق وصول الی الله نزد حضرت قلندر نفی وجود است گو صوم و صلوة نیز طریقه وصول بحضرت احدیت بوده اند اما تمام نمیشود وصول بدون نفی وجود و بدین وجه می باید سالك از امداد ظاهری و باطنی آن قدر که می یابد ازین هر دو چرا که هرگاه وجود منتفی شود سائر اوصاف او مضمحل گردند و بر گردد سالك عبد خالص و این معنی دارد وجودك ذنب لا یقاس به ذنب رزقنی الله۔

مین کہتا ہون اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے جب میرے بندے تم سے مجھکو پوچھین تو کہدو کہ مین قریب ہون قرب کے معنے پہلے گذر چکے سب سے نزدیک راستہ خدا تک پہونچنے کا حضرات قلندران عظام کے نزدیک نفی وجود ہے اگرچہ صوم و صلوة بھی طریقۂ وصول حضرت احدیت مین لیکن پورا وصول بغیر نفی وجود کے نہین ہوتا ہے اور اس سی سالک امداد ظاہری اور باطنی اسقدر پاتا ہی جا اون دونو سی نہین پاتا کیونکہ جب وجود منتفی ہو جاتا تو کل اوصاف مضمحل ہو جاتی ہین اور سالک عبد خالص ہو جاتا ہی اس مقولہ کا کہ تیرا وجود وہ گناہ ہی جسکے برابر کوئی گناہ نہین یہی مطلب ہے۔ اللہ مجھکو بھی توفیق دے

قوله قوله تعالیٰ ما رمیت اذ رمیت ولکن الله رمی

اقول قول وی تعالیٰ است نه انداخته بودی تو وقتیکه انداخته بودی ولیکن انداخت حق سبحانه و این آیت مخبر از قرب فرایض است درین مرتبه حق فاعل است و بنده آله و ظاهر است که حق جل مجده در وقت صدور رمی از سرور عالم صلی الله علیه وسلم نفی رمی نمود یعنی ای محمد صلی الله علیه وسلم تو رمی نکردی لیکن

مین کہتا ہون اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ تم نے تیر نہین پھینکا تھا جب کہ تیر پھینکا تھا بلکہ اللہ نے تیر پھینکا یہ آیت قرب فرایض کی مخبر ہے اس مرتبے مین حق فاعل ہے اور بندہ آلہ اور ظاہر ہے کہ حق نے تیر پھینکنے کے وقت آنحضرت سے تیر پھینکنے کی نفی فرمائی یعنی اے محمد صلعم تم نے تیر نہین پھینکا بلکہ

حق تعالی رمی کرد چراکه تو آله بودی ومن فاعل بودم
ونسبت افعال درحقیقت بسوی فاعل است وبمجاز
بسوی آله میشود وکذا فی سلوک القادریة للمولوی
رفیع الدین القندهاری وقلت فی هذه الآیة
وقوله تعالی ید الله فوق ایدیهم نزول الحق
الی الخلق من حیث یشاء تفضلا منه واظهار
العنایة علی اخص العباد لان السیر له النزول
الی الخلق اذ لا یحکم علیه ولیس المراد بالنزول
الحلول او الاتحاد بالمعنی اللغوی تعالی عن
ذلک بل المراد منه انتساب الحق الی الخلق
نسبة مراتب الحقیة فی الاسماء کالرب والرحیم
وغیرهما وانتسابه الیه بعض مراتب الخلقیة
فی الاوصاف کالجوع والمرض ونحوهما وان
کان بوجه من التاویل والتفویض علی
علم الالهی فهذه النزول للرب والعروج للعبد
دائمان ثابتان للتجلی الالهی فی الالوهیة ففی
الحقیقة هو الله لا غیر یفعل ما یشاء ویحکم
ما یرید وقال صاحب نقد النصوص فی
الفص الابراهیمیة وکذلک هو الرامی حقیقة
فی ذرمیت فیده ای ید محمد علیه السلام
ید الحق وهو الرامی لنفیه الرمی عن محمد علیه السلام

خدا نے پھینکا کیونکہ تم آلہ تھے اور مین فاعل تھا اور افعال
کی نسبت حقیقتًا فاعل کیطرف ہوتی ہی اور مجازًا آلہ کیطرف
ایسا ہی مولوی رفیع الدین قندھاری کی کتاب سلوک القادریہ
مین ہی مین کہونگا کہ اس آیت اور اللہ تعالے کے ارشاد
ید اللہ فوق ایدیہم مین حق کا خلق کیطرف نزول ہی جس طرح
چاہے تفضل اور مخصوص بندون پر اظہار عنایت کے لیے
اس لیے کہ اوس کی سیر خلق کی طرف نزول ہی کیونکہ اوسپر
حکم نہین کیا جاتا ہے اور نزول سے مراد حلول یا اتحاد کے
لغوی معنی نہین ہین کیونکہ واجب تعالی اس سے برتر ہی بلکہ
اوس سے حق کا سلسلہ خلق کی طرف نسبت کرنا ہی بطور
نسبت مراتب حقیہ کے اسما مین جیسے رب اور رحیم وغیرہ اور
اوس کا اپنی طرف بعض اوصاف خلقیہ منسوب کرنا جیسے
بھوک اور مرض وغیرہ اگرچہ تاویل یا تفویض کسی وجہ سے
علم الٰہی مین ہو تو بھی رب کا نزول اور عبد کا عروج ہی
اور یہ دونون دائمی اور تجلی الٰہی کے لیے الوہیت مین
ثابت ہین پس درحقیقت وہی اللہ ہے نہ غیر اللہ
جو کچھ چاہتا ہے کرتا ہے جس بات کا ارادہ کرتا ہے
اوس کا حکم کرتا ہے صاحب نقد النصوص نے فص
ابراہیمیہ مین لکھا ہے کہ اسی طرح حقیقتًا اذ رمیت
مین وہی رامی ہے یعنی آنحضرت صلعم کا ہاتھ
خدا کا ہاتھ ہے اور وہی رامی ہے کیونکہ خدا نے اپنے

فی قوله وما رمیت واثبات الرمی للحق سبحانه بقوله ولکن الله رمی وهذا قرب الفرائض انتهی

ارشاد وما رمیت سے رمی آنحضرت کی نفی فرما کر ولکن الله رمیٰ سے اپنی رمی ثابت کی ہے اور یہی قرب فرائض ہے انتہی

قوله وغیر ذلك من الآیات الکریمة

اقول سوای ازین دیگر آیات کریمہ اند کہ دلالت بر وحدت وجود دارند بلکہ نزد من نزول جملہ قرآن بر بنائے وحدت وجود است کما لا یخفیٰ۔

میں کہتا ہوں علاوہ اسکے اور آیات کریمہ بھی ہیں جو وحدت وجود پر دلالت کرتی ہیں بلکہ میرے نزدیک تمام قرآن کا نزول وحدت وجود کو ثابت کرنیکی بنا پر ہے جیسا کہ مخفی نہیں

قوله ومن اقواله صلی الله علیه وسلم اصدق کلمة قالها العرب قول لبید الا کل شیء ما خلا الله باطل

اقول واز اقوال آنحضرت است راست ترین کلمات کہ عرب گفتہ اند قول لبید شاعر است آگاہ باشید کہ ہر شی ما سوائے حق باطل است تحقیق این آنکہ ماہیات ممکنہ اگرچہ مجعول اند وموجود اما من حیث ذاتها مسلوبة التقرر والتجوهر اند پس ممکنات ہالکہ اند الا بنظر الی وجه الحق الجاعل فهو الموجود وما سواه باطل فی حد ذاته وانما هو بانتسابه الی باریه فلو لم یمسك السموات والارض لزالتا ان امسکهما من احد من بعده این اند معنی اصدق کلمہ عرب یعنی کلمہ لبید شاعر پس مناط انتزاع موجودیت آن مناط انتساب است بسوی جاعل پس عالم را سر قوام او بنظر الی الجعل جاعل قیوم توانا است وانتساب بسوی او واگر از واجب قیوم قطع نظر کردہ شود نماند مر عالم را تقرر و تمیز کہ انتزاع

میں کہتا ہوں آنحضرتؐ کا ارشاد ہے کہ عمدہ ترین کلمات عرب لبید شاعر کا قول ہے کہ ہر چیز اللہ کے سوا باطل ہے تحقیق اسکی یہ ہے کہ ماہیات ممکنہ اگرچہ مجعول و موجود ہیں لیکن بحیثیت ذات اونکا تقرر اور تجوہر مسلوب ہے پس ممکنات ہمیشہ ہالک ہیں مگر بہ نظر وجہ حق جاعل یعنی خالق موجود ہیں اس کے علاوہ ہر چیز اپنی حد ذات میں باطل ہے اور در حقیقت باری تعالےٰ سے منسوب ہونے سے موجود ہے پس اگر آسمانوں کو اور زمینوں کو نہ روکتا تو وہ زائل ہو جاتے اور اسکے سوا ان کو کون روکتا یہی معنی اوس سچے کلمہ عرب یعنی مقولہ لبید شاعر کے ہیں پس موقوف الیہ اسکی انتزاع موجودیت کا اوسکے انتساب کا جاعل کیطرف موقوف ہوتا ہے تو تمام عالم کا قیام بنظر جعل جاعل قیوم توانا سے ہے اور انتساب بھی اوسی کی طرف ہے اگر واجب قیوم سے قطع نظر کی جاے تو عالم کے لیے تقرر اور تمیز کچھ بھی نہ رہیگا جس سے انتزاع

موجودیت ازان تصور کرده آید پس واجب بالحقیقت
وجود عالم است یعنی آنکه صدق وجود بر عالم و انتزاع
موجودیت از عالم آن حیثیت انتساب است بجناب
رفیع او ولیکن واجب چون مقرر بذات خود است
پس ذات او همان وجود است بدان معنی که موجودیت
منتزع است از ذات و کنه حقیقت او بلا اعتبار حیثیتی
تعلیلیه و تقییدیه پس نسبت موجودیت باو مثل نسبت
منتزعه انسانیت است بسوی انسان و مراد ما ازین نسبت
که عقل تصور ذات و کنه حقیقت کرده ازان این انتزاع
کرده است تا خلاف تحقیقات سابقه فهمیده شود بلکه
مقصود اینست که عقل بشهادت برهان حکم میکند که این
حقیقت حقه مجهولة الکنه بعینها مناط انتزاع الانیت
است پس لائح گشته که وجود او تعالی لذاته بذاته است
و وجود سائر ذوات از جعل او و افاضه اوست پس وجود
در حقیقت یکی بیش نیست و کذلک موجود بالذات نیز
یکی اگرچه در موجود بوجه انتساب تعدد و تکثر است
هذا کما قاله اساطین الحکمة من اهل الاشراق
ان الوجود واحد والمتکثر هو الموجود و ازین
بدان که عالم بنظام جملی خود معلول واحد است و بذاته
فائض از علت واجبه خویش لکون ذاته تابعا
لذات مبدئه و موجده و مناسبا له و ظلا

موجودیت خیال کیا جاتا ہے پس واجب در حقیقت عالم کا وجود
اس معنی میں ہے کہ صدق وجود عالم پر اور انتزاع موجودیت
عالم سے اوس حیثیت میں حق کیطرف انتساب ہے مگر واجب چونکہ
بذاتہ مقرر ہے تو اوسکی ذات ہی اوسکا وجود ہے اسطرح کہ موجودیت
اوسکی ذات اور اوسکی کنہ حقیقت سے بغیر اعتبار کسی حیثیت تعلیلیہ
اور تقییدیہ کی منتزع ہے اوسکی ساتھ نسبت موجودیت انسان
کیطرف نسبت منتزع انسانیہ کیطرح ہے اور اس سے ہمارا یہ مقصد
نہیں ہے کہ عقل نے ذات اور کنہ حقیقت کا تصور کرکے اوس سے
یہ انتزاع کیا ہے تا کہ خلاف تحقیقات سابقہ سمجھی جائے بلکہ
یہ مقصود ہے کہ عقل بشہادت دلیل یہ حکم کرتی ہے کہ
حقیقت حقہ مجہولة الکنہ بذاتہ موقوف علیہ انتزاع انیت
کی ہے تو ظاہر ہوا کہ واجب تعالی کا وجود ذاتی ہے اور
باقی تمام ذاتیں اوسکی صفت خلق و افاضہ سے ہیں پس
وجود حقیقتا ایک ہے زائد نہیں اسی طرح موجود بالذات بھی ایک
ہے اگرچہ موجودوں میں بوجہ انتساب تعدد اور تکثر ہے ایسا ہی
حکمائے اشراقین اساطین حکمت کا قول ہے کہ وجود
در حقیقت ایک ہے اور موجود متکثر ہے پھر جاننا چاہیے
کہ عالم اپنے نظام کلی سے معلول واحد ہے اور بذاتہ
اپنی علت واجبہ سے فائض کیونکہ اوس کی
ذات اپنے مبدء اور موجد کی ذات کی تابع اور
اوراوس کی ذات کریمہ کے مناسب اور اوسکی ظل

لذاته الكونية لیکن ہرگاہ ازین نظر بریدہ آید خود ابود عالم تفصیلاً معلولات شتّی کہ ہر ہمہ ظل مبدا اند و فیض علیہ و قائم بہ اما بدون وساطت تنزل سابق او

يسبق لكونه غير صالح للاستناد اليه بلا واسطة پس در حقیقت نیست آنجا مگر ذات واحدہ کہ اورا ظل ممدود است و فیض مبسوط و این معرفت قدسیہ غایت اقدام عقول است و نہایت مقام فحول اما درجات عرفان متفاوت اند مگر چون این معرفت بر باطن مستولی شود و بہ نور آن قلب مستضئ گردد لا سیما اگر حصولش از راہ کشف بود قطع کند عارف نظر را از رویت نفس خود و صفات آن و فنا کند ذات و صفات خود را در ذات و صفات او تعالی پس بیند جمال او در آئینہ نفس خویش بل قطع گردد نظر او از عالم بالکلیہ و مستہلک گردند ذوات باسرہا در ذات و صفات حق و بیند حق را در ہر شئ بل نہ بیند در وجود دیگر حقیقت وحدانیہ کہ نورش محیط دائرۂ اکوان است و در گیرد اورا دہشتی کہ زبانش گنگ گردد و نیز در افاضۂ حق بہر زمان مراد آن نیست کہ تاثیر حق زمانی است بل آنکہ اللہ تعالی افاضۂ ماہیت کند و اگر داند ذات

آنہا را با فاضۂ دہری و جعل ابداعی ممال کون

المجعولية والماهية المجعولة مختصة بزمان

ہے لیکن جب اس سے قطع نظر کی جائے تو عالم تفصیلاً مختلف معلولات ہوگا جو سب مبدا کے ظل اور اوس پر فائض اور اوس سے قائم ہین مگر بغیر وساطت تنزل

سابق کے یا بوجہ اوسکے بلا واسطہ استناد کے لیے صالح نہونیکے پس درحقیقت وہان ذات واحد کے سوا کوئی چیز نہین جسکا سایہ ممدود اور فیض مبسوط ہے اور یہ معرفت قدسی عقلا کی اخیری دریافت اور علما کے مقام کی انتہا ہی لیکن عرفان کی درجے مختلف ہین مگر جب یہ معرفت باطن پر غالب ہوجاتی ہی اور اوسکی نور سی قلب روشن ہوجاتا ہی خصوصًا اگر اوسکا حصول بذریعہ کشف ہوتا ہی تو عارف اپنی نفس اور اوس کے صفات کی رویت سی قطع نظر کرتا ہے اور اپنی ذات و صفات کو ذات و صفات حق مین فنا کردیتا ہے تب اوسکا جمال اپنی آئینہ نفس مین دیکھتا ہی بلکہ اوسکی نظر عالم سی بالکل اوٹھ جاتی ہی اور تمام ذاتین بالکل ذات و صفات حق مین فانی ہوجاتی ہین اور حق کو ہر شی مین دیکھتا ہی بلکہ وجود مین ایک حقیقت کے سوا کچھ نہین دیکھتا جسکا نور دائرۂ عالم کو محیط ہی اور وہ خائف ہوجاتا ہی اوسکی زبان بند ہوجاتی ہی اور ہر گھڑی افاضۂ حق سے یہ مراد نہین کہ تاثیر حق زمانی ہے بلکہ اللہ تعالے ماہیت کا افاضہ کرتا ہے اور اون کی ذاتون کو افاضۂ

زمانی و جعل ابداعی کے ساتھ مجعولیت اور ماہیت مجعولہ

ہونے کے وقت کسی زمانہ سے مخصوص کردیتا ہے

ای یصلح الهیته لقبول الفیض فی ذلک الزمان
فهذا هو الحق الحقیق بالقبول وبه نأخذ و
به نقول نعم سه عبارتنا شتی وحسنک
واحد ؛ وکل الی ذاک الجمال یشیر ؛

یعنی ماہیت اسی زمانہ مین قبول فیض کی صلاحیت رکھتی
ہے پس یہی امر ثابت قابل قبول ہے اور اسی کو ہم
اختیار کر کے کہتے ہین کہ ہمارے بیانات مختلف اور تیرا
حسن ایک ہی ہے اور ہر شخص اسی حسن کی طرف اشارہ کرتا ہے

قوله قوله صلی الله علیه وسلم ان احدکم اذا قام للصلوٰة فانما یناجی ربه فان ربه بینه وبین القبلة

اقول وقول آنحضرت صلی الله علیه وسلم از شما
کسیکه بر نماز می استد پس جز این نیست که مناجات
بحق می کند وتحقیق رب او میان او و قبله اوست
واین نیز اشاره به قربیست از دو قرب مذکوره

مین کہتا ہون آنحضرت صلعم کا ارشاد ہے کہ تم مین سے جو
شخص نماز کے لیے کھڑا ہوتا ہے وہ حقیقتاً حق سے مناجات
کرتا ہے اور بیشک اوس کا رب اوس کے اور قبلہ کے
درمیان ہے یہ بھی اشارہ اونھین قرب مذکورہ کی طرف ہے

**قوله قوله صلی الله علیه وسلم و ما یزال عبدی یتقرب الی بالنوافل حتی
احبه فاذا احببته کنت سمعه الذی یسمع به وبصره الذی یبصر به**

اقول وقول آنحضرت صلی الله علیه وسلم همیشه
است بندهٔ من که نزدیکی میجوید بسوی من بنوافل
یعنی عبادتی که واجب نیستند تا آنکه دوست میدارم
من بنده را پس چون دوست میدارم او را می باشم
من شنوائی وی که می شنود به آن و می باشم
بینائی وی که می بیند بآن ویده التی یبطش بها
و می باشم دست آن بنده که میگیرد به آن بطش
در اصل حمله کردن و سخت گرفتن و مراد این جا مطلق
گرفتن است و رجله التی یمشی بها و می باشم
پای وی که راه می رود بآن و در بعضی روایات

مین کہتا ہون آنحضرت صلعم کا ارشاد ہے کہ ہمیشہ
میرا بندہ میری طرف بذریعہ نوافل یعنی وہ عبادات
جو واجب نہین قرب طلب کرتا ہے یہان تک کہ مین
اوسے دوست بنا لیتا ہون جب دوست بنا لیتا
ہون تو پھر مین ہی اوس کی سماعت ہو جاتا ہون
جس سے وہ سنتا ہے اور اوس کی بینائی
جس سے وہ دیکھتا ہے اور اوس کا ہاتھ جس
سے وہ پکڑتا ہے بطش کے معنے حملہ کرنے اور مضبوط
پکڑنے کے ہین یہان صرف پکڑنا مراد ہے اور اوس کے
پیر جس سے وہ چلتا ہے اور بعض روایتون مین ہے

وفواده الذی یعقل به یعنی باشم دل وے که
ادراک می کند بآن ولسانه الذی یتکلم به و
زبان وی که سخن می کند بآن و در آخر این حدیث
در بعضی روایات این نیز زیادت می کند که بی یسمع
یعنی بمن می شنود و بی یبصر یعنی بمن می بیند و بی
یبطش یعنی بمن می گیرد و بی یمشی یعنی بمن می رود
یعنی نمی شنود و نمی بیند و نمی گیرد و نمی رود بسوئی
چیزے مگر آنکه ملحوظ و مقصود وے رضا و طاعت
من می باشد و منظور و مشهود وے ذات مقدس
من است و اول این مرتبه عمل است از جهت امتثال
امر و بے نیست تقرب بسوی وی سبحانه و آخر وی فنا
در توحید و مراین کلام را بیانے است که در فتوح الغیب
آورده شده است کذا قال الشیخ الدهلوی
سوال اگر گوئی که جماعتے ازین حدیث فهمیدند
وجود اتحاد حق تعالی بعبد و حدوث آن در ان و
این سابقًا باطل کرده رفت جواب معنی کنت
سمعه الی آخر این اند که این کون شهودی مرتب
است برین شرط که آن حصول معیت است پس
بحیثیت ترتیب شهودی آمد حدوث مشار الیه بقوله
کنت سمعه لا من حیث التقدیر الوجودی
شیخ محی الدین بن عربی در باب ثامن و ستین در کلام

اوس کا دل جس سے وہ ادراک کرتا ہے اور اوس کی
زبان جس سے وہ بات کرتا ہے اور اس حدیث کے
آخر میں بعض روایتوں میں اتنا اور زیادہ ہے کہ پھر
مجھی سے سنتا اور مجھی سے دیکھتا ہے اور مجھی سے پکڑتا
اور مجھی سے چلتا ہے یعنی نہ سنتا اور نہ دیکھتا اور نہ
پکڑتا اور نہ کسی چیز کی طرف جاتا ہے مگر اوس کا ملحوظ
اور مقصود میری خوشنودی اور عبادت ہوتی
ہے اور اوس کا منظور نظر اور مشہود میری ذات
مقدس ہوتی ہے اور اوس کا پہلا مرتبہ عمل ہے
بسبب اوس کے امتثال امر اور نیت تقرب
حق کے جس کا آخر مرتبہ توحید میں فنا ہے اور
مخصوص طور پر اس ارشاد کی توضیح شرح
فتوح الغیب میں کی گئی ہے ایسا ہی شیخ عبد الحق
محدث دہلوی نے لکھا ہے سوال اگر یہ کہو کہ ایک
جماعت نے اس حدیث سے حق اور بندہ کے
اتحاد وجود و حدوث کو سمجھا ہے جو پہلے ہی باطل
کیا جا چکا ہے جواب کنت سمعہ کے معنی یہ ہیں کہ
کہ یہ کون شہودی اس شرط پر مرتب ہے کہ وہ معیت کا
حصول ہے پس بحیثیت ترتیب شہودی کنت سمعہ
سے مشار الیہ کا حدوث ہوا نہ بحیثیت تقدیر وجودی کے
شیخ محی الدین ابن عربی فتوحات مکیہ کی اڑسٹھویں باب یعنی

على الاذان فی الفتوحات المکیه گوید که مراد به کنت
سمعه و بصره الی آخره انکشاف امر است برای آنکه
بنده بتقرب نوافل حاصل ساخت چرا که حق تعالی
سمع عبد قبل تقرب نبود ثم کان الآن تعالی الله
عن ذلك وعن عوارض الطاریة قال وهذه
من اغمض المسائل الالهیة سوال اگر پرسی که درین
حدیث حق تعالی صور حسیه را از سمع و بصر و نحوها چرا
ذکر فرمود و چون ذکر نکرد قوای روحانیه را کالخیال
والحفظ والفکر والتصور والوهم والعقل وما
وجه تخصیص الحسیة جواب شیخ اکبر خود
در باب سادس واربعین وثلاثمائة از فتوحات
گفته اند که انه تعالی ما ذکر الحواس الظاهرة الا
لکونها مفتقرة الی الله لا الی غیره بخلاف
القوی الروحانیة فانها مفتقرة الی الحواس
والحق تعالی لا ینزل منزلة من یفتقر الی غیره
بخلاف من هو مفتقر الی الله تعالی وحده
لا شریك به احد فقد بان لك ان الحواس
الظاهرة اسم لکونها هو التی یهب للقوی
الروحانیة ما تتصرف فیه وما به یکون
حیاتها العلمیة والله اعلم و در باب الاسرار
من الفتوحات گفته که ومن قال بالحلول فهو

باب الاذان مین لکھتے ہین کہ کنت سمعہ و بصرہ سی مراد
انکشاف امر ہے اس لیے کہ بندہ نے قرب نوافل سے
یہ حاصل کیا ہے کیونکہ حق تعالی سمع عبد تقرب کے پہلے
نہ تھا اب ہوا اللہ تعالی اس سی اور عوارض طاریہ سی برتر ہے
اور کہا کہ یہ مشکل ترین مسائل آلہیہ سے ہے سوال
اس حدیث مین حق تعالے نے ہمارے صور حسیہ
یعنی سمع و بصر وغیرہ کا کیون ذکر کیا اور کیون قوائے
روحانیہ یعنی خیال اور حافظہ اور فکر اور تصور اور
وہم اور عقل کا ذکر نہ کیا حسیہ کی تخصیص کی کیا وجہ
ہے جواب خود شیخ اکبر فتوحات کے دو سو چھیالیسوین
باب مین لکھتے ہین کہ اللہ تعالے نے حواس ظاہرہ کو بسبب
اونکے حق کی طرف محتاج ہونے اور غیر کی طرف محتاج
نہ ہونے کے ذکر کیا بخلاف قوائے روحانیہ کے جو
درحقیقت حواس کے محتاج ہین اور حق تعالی اوس چیز
کیطرف نزول نہین فرماتا جو اوسکے غیر کی محتاج ہو
بخلاف اونکے کہ جو اوسی کے محتاج ہون بزرگ و یکتا ہے
اوسکا کوئی شریک نہین تو تم پر یہ بات ظاہر ہوئی کہ حواس ظاہرہ
اون چیزونکا نام ہے جو قوائے روحانیہ کو وہ چیز بخشتے ہین
جس مین قوای روحانیہ تصرف کرتے ہین جس کی وجہ سے
اونکو حیات علمیہ ہوتی ہے واللہ اعلم اور فتوحات کے
باب الاسرار مین ہے کہ جو شخص حلول کا قائل ہے وہ

معلول فان القول بالحلول مرض لا یزول
ومن فصّل بینك وبینه اثبت عینك و
عینه الا تری قوله کنت سمعه الذی یسمع
به فاثبتك باعادة الضمیر الیك لیدل
علیك وما قال بالاتحاد الا اهل الالحاد و
کما ان القائل بالحلول من اهل الجهل
والفضول فانه اثبت حالاً ومحلاً فمن
فصّل نفسه عن الحق فنعم ما فعل ومن وصل
فکانه شهد علی نفسه بانه کان منفصلاً حتّی
اتصل والشئ الواحد لا یصل نفسه وما ثم الا
ذاته ومصنوعاته وایضاً الحادث لا یخلو
من الحوادث ولو حل بالحوادث القدیم
لصح قول اهل التجسیم فالقدیم لا یحل ولا یکون
محلاً ومن ادّعی الوصل فهو فی عین الفصل
انتهی و در باب ثانی وتسعین ومائتین از فتوحات
گوید که اعظم دلیل بر نفی حلول و اتحاد این است که عقلاً
میدانی که در قمر چیزے از نور شمس نیست و نه شمس
بذاتها منتقل می شود پس در عبد نیست از خالق او
شئ حال انتهی ۔ و نیز ظاہر است که اگر حق در عالم حال
شود ہمانا حق تعالی قدیم و نیز قلب حقایق لازم آید و
این ہر دو قاعدہ مقررہ عقلا درست نیاید ۔ و نیز فقیر

بیمار ہی کیونکہ حلول کا قائل ہونا مرض لازوال ہی اور جس نے
تیرے اور اوسکے درمیان مین فصل کر دیا اوسنے تیری اور
اوسکی عینیت ثابت کر دی دیکھو کہ کنت سمعہ الذی یسمع بہ مین
تمہاری طرف ضمیر کے اعادہ سی تمہارے لیئے ثابت کر دیا تاکہ
تمہاری لیئے دلیل ہو اور اتحاد کا قائل ملحد کی سوا کوئی نہین اسیطرح
حلول کا قائل بھی جاہل اور فضولی ہی کیونکہ اوسنے حال اور محل کو
ثابت کیا ہی تو جس نی اپنی نفس کو حق سی علیحدہ کیا اوسنے جو کچھ
کیا اچھا کیا اور جس نی ملا دیا گویا اپنی نفس پر اس بات کا گواہ
ہوا کہ وہ علیحدہ تھا پھر متصل ہوا اور شئی اپنی ذات سے
نہین ملتی اور یہان صرف اوس کی ذات ہی ہے اور
اوس کے مصنوعات نیز حادث حادث سی خالی نہین ہوتا
اور اگر حوادث مین قدیم حال ہو تو البتہ اہل تجسیم کا قول
بھی صحیح ہو گا پس قدیم نہ حال ہوتا ہے نہ محل جو شخص
وصل کا مدعی ہو وہ عین فصل مین ہی انتہی اور فتوحات
کے باب دو سو بیانوے ۲۹۲ مین لکھتے ہین کہ اعلی دلیل نفی
حلول و اتحاد یہ ہی کہ عقلاً تم اس کو جانتے ہو کہ ماہتاب
مین کوئی چیز نور آفتاب سے نہین اور نہ آفتاب بذاتہ
منتقل ہوتا ہے لہذا بندہ مین بھی اوس کے خالق سے
کوئی چیز حال نہین انتہی اور ظاہر ہی کہ اگر حق عالم مین حلول
کر جائے تو حق قدیم نہ رہے اور قلب حقایق بھی لازم
آوی اور یہ بھی عقلا کے قاعدہ مقررہ پر ٹھیک نہین اور فقیر

کاتب الحروف میگوید کہ حق خلق و خلق حق بدین اعتبار نیز نمیتواند شد و معلول در رتبہ علت ہرگز نمیتواند گشت فتامل یا اخی فانک لا تجدہ فی غیر کتابی

کاتب الحروف کہتا ہے کہ حق کا خلق اور خلق کا حق ہونا اس اعتبار سے بھی ممکن نہین کہ معلول علت ہرگز نہین ہو سکتا لہذا اسمین غور کرو دوسری کتاب کے سوا اور کہین نہ پاؤگے

قولہ قولہ صلی اللہ علیہ وسلم ان اللہ یقول مرضت فلم تعدنی

اقول قول آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم است کہ او تعالی خواہد فرمود در روز قیامت بیمار شدم پس مرا عیادت نکردی۔ و تحقیق این در شرح مشکوۃ شریف موجود است آن جا باید نگریست۔

مین کہتا ہون کہ آنحضرت کا قول ہے کہ اللہ تعالے نے قیامت کے دن فرمائیگا کہ مین بیمار ہوا تو نے میری عیادت نکی اس کی تحقیق شرح مشکوۃ شریف مین موجود ہے اوس مین دیکھنا چاہیے۔

قولہ وروی الترمذی فی حدیث والذی نفس محمد بیدہ لو انکم دلیتم بحبل الی الارض السفلی لھبط علی اللہ ثم قرء ھو الاول والاخر والظاھر والباطن وھو بکل شیء علیم

اقول ترمذی از ابوہریرہؓ در حدیثی طویل روایت می کند کہ فرمود آنحضرت قسم بکسیکہ جان من بقبضۂ قدرت اوست کہ اگر بیندازید شما دلوے بہ ریسمانی بستہ بر زمین اسفل ہر آئینہ خواہد آفتاد آن ریسمان بر خدا گوییم چرا کہ نقطۂ مرکز آسمان و زمین و ہر چہ دران و درین است وجود مطلق است کہ اسم او اللہ است پس تحت و فوق باو یکسان باشد و چنانچہ در باطن زمین باشد در باطن آسمان نیز باشد و ہر چہ در سموات است کہ عالم ارواح است از وست و ہر چہ در زمین است کہ عالم اجسام است ہم از وست بعد ازان فرمود آنحضرتؐ ھو الاول والاخر

مین کہتا ہون کہ ترمذی ابوہریرہ سے حدیث طویل روایت کرتے ہین کہ آنحضرتؐ نے فرمایا قسم اوسکی جسکے قبضہ قدرت مین میری جان ہے اگر تم ڈول کو رسی مین باندھکر زمین کے نیچے ڈالو تو وہ رسی خدا پر پڑیگی مین کہونگا اس واسطے کہ نقطہ مرکز آسمان اور زمین اور جو کچھ اسمین یا اوس مین ہے ایک وجود مطلق ہے جس کا نام اللہ ہے تحت و فوق اوسکے نزدیک برابر ہے جس طرح باطن زمین مین ہے باطن آسمان مین بھی ہے اور جو کچھ آسمانون مین ہے یعنی عالم ارواح اوسی کا ہے اور جو کچھ زمین مین ہے یعنی عالم اجسام وہ اوسی کے لیے ہے پھر آنحضرت صلعم نے فرمایا ھو الاول والاخر

والظاهر والباطن وهو بکل شیء علیم یعنی چون حضرت حق وجود خودرا معلوم فرمود ازان چار نسبت متحقق شدند صفت علم او خودرا وصفت نور که مستلزم ظهور اوست خودرا وصفت وجود ای یافتن او خودرا وشهود ای حضور او خودرا از تحقق علم عالمیت ومعلومیت متحقق شد واز نور ظاهریت ومظهریت واز وجود واجبیت وموجودیت واز شهود شاهدیت ومشهودیت وباز ظهور که لازم نور است مستلزم بطون شد چه ظهور متأخر است از بطون وبطون مقدم بر ظهور به تقدیم ذاتی واین مستلزم اولیت وآخریت شد پس بوسیلهٔ ظهور که لازم نور است چار صفت دیگر متحقق شدند اول وآخر وظاهر وباطن۔

والظاهر والباطن وهو بکل شیء علیم یعنی جب حضرت حق نے اپنا وجود معلوم کیا اوس سے چار نسبتین ثابت ہوئین اوس کی صفت علم اپنے لیے اور صفت نور جو اوس کے ظہور کو مستلزم ہی اور صفت وجود یعنی اوس کا اپنے کو پانا اور شہود یعنی اوسکا حضور اپنے لیے تحقق علم سے عالمیت اور معلومیت متحقق ہوئی اور نور سے ظاہریت اور مظہریت اور وجود سے واجبیت اور موجودیت اور شہود سے شاہدیت اور مشہودیت پھر ظہور جو لازم نور سے بطون کا مستلزم ہوا کیونکہ ظہور بطون کے بعد سے اور بطون ظہور پر ذاتاً مقدم سے اور یہ اولیت اور آخریت کا مستلزم ہوا تو بسبب ظہور کے جو لازم نور سے چار صفتین ثابت ہوئین اول اور آخر اور ظاہر اور باطن۔

قوله وقال امیر المؤمنین علی کرم الله وجهه عرفت ربی بربی ولم اعبد ربا لم اراه۔

اقول فرمود امیر المؤمنین علی کرم الله وجهه شناختم رب خودرا برب خود ونمی پرستم خدائے راکه نبینم اورا وشرح این ظاهر است الی غیر ذلک

مین کہتا ہون کہ امیر المؤمنین علی کرم الله وجہہ نے فرمایا کہ مین نے اپنی رب کو اپنی رب سے پہچانا اور مین خدا کی پرستش نہین کرتا ہون جبتک اوسکو دیکھتا نہین ہون اور اسکی شرح ظاہر ہے اسکی علاوہ اور بھی ہین

قوله واما اقوال الائمة العارفین بالله الدالة علی وحدة الوجود فاکثر کثیرة بحیث لا یاتی فی العد والحصر ولذا لم اذکرها وان شئت فعلیك بمطالعة کتبهم

اقول واما اقوال ائمهٔ عارفین که مثبت وحدت وجود اند پس بسیار تر اند که در شمار وحصار نمی تواند رسید تا کجا ذکر کنیم اگر خواهی در کتب ورسائل ایشان ببین۔

مین کہتا ہون کہ ائمۂ عارفین کی اقوال مثبت وحدت وجود بہت زیادہ ہین جو حصر اور شمار مین نہین آسکتے کہان تک ہم ذکر کرین اگر چاہو تو اونکی کتابون اور رسالون مین دیکھو۔

قوله ایها الطالب ان اردت الوصول الی الله تعالی فالزم بمتابعة النبی اولاً قولاً وفعلاً وظاهراً وباطناً

اقول ای طالب اگر می خواہی وصول الی اللہ
را پس لازم گیر اولاً متابعت نبوی در قول و فعل
وظاہر و باطن چرا کہ متابعت حضرت صلی اللہ علیہ
وسلم منتج و مثمر محبت الٰہی است چنانچہ فرمود حق
جل وعلا قل ان کنتم تحبون اللہ فاتبعونی
یحببکم اللہ و مثال محبت قدیم در جذب حقیقت
مصطفوی ہمچنان است کہ خاصیت مقناطیس در
جذب آہن۔ حق صفت خود را کہ جذب آہن است
بہ مجذوب و محبوب خود بخشید تا آہن دیگر جذب
تواند کرد و علی ہذا خاصیت ہر جاذبے در مجذوب
خود سرایت می کند ہمچنین روح محمدی کہ محبوب و مجذوب
اول است خاصیت جذب ارواح مومنان از
مقناطیس محبت قدیمہ اکتساب کرد و چندین ہزار
ارواح صحابہ از اطراف و اکناف عالم بخود کشید
و ہر ایکے از ایشان بقدر استعداد ازان خاصیت
نصیبے یافتند و ارواح تابعین را بخود کشیدند و ہمچنین
از ارواح تابعین بہ ارواح مشایخ و علماء راسخ
آن خاصیت قرناً بعد قرنٍ و بطناً بعد بطنٍ منتقل
شد و سلسلہ مریدی و مرادی منتظم گشت و ہر مریدے

میں کہتا ہوں کہ اگر تم وصول الی اللہ چاہتے ہو تو اولاً
متابعت نبوی قولاً و فعلاً و ظاہراً و باطناً مضبوطی سے
اختیار کرو کیونکہ متابعت نبوی کا نتیجہ محبت الٰہی ہے
جیسا کہ اللہ تعالے نے فرمایا کہ ای محمد کہو اگر اللہ کو تم کو
دوست رکھتے ہو تو میری متابعت کرو اللہ تمکو دوست
رکھیگا اور مثال محبت قدیم کی جذب حقیقت مصطفوی
میں رکھی ہی جیسے مقناطیس کی خاصیت جذب آہن میں
حق نے اپنی صفت کو جو جذب آہن ہی اپنی محبوب اور
مجذوب کو بخشا تا کہ دوسرے آہن کو بھی جذب کر سکے اور
اسی طرح یہ ہر جاذب کی خاصیت اپنی مجذوب میں سرایت
کرتی ہی اسی طرح روح محمدی نے جو محبوب و مجذوب
اول ہے جذب ارواح مومنین کی خاصیت مقناطیس
محبت قدیمہ سے حاصل کر کے ہزاروں ارواح
صحابہ کو اطراف اور کناف عالم سے اپنی طرف جذب
کیا اور انمیں سے ہر ایک نے بقدر اپنی استعداد کے حصہ پایا
اور ارواح تابعین کو اپنی طرف کھینچا اسی طرح ارواح
تابعین سے ارواح مشایخ و علماء راسخ میں وہ خاصیت
قرناً بعد قرنٍ اور بطناً بعد بطنٍ منتقل ہوئی اور
سلسلہ مریدی اور مرادی کا مضبوط ہو گیا اور ہر مرید

مراد شد و این معنی از اثر برکت متابعت رسول آن
صلی اللہ علیہ وسلم پس ہر کہ بواسطۂ کمال متابعت
و رابطۂ اتصال بہ ارواح مشایخ با روح نبی
علیہ السلام اتصال یافتہ خاصیت محبت
الٰہی در وے پدید آمد و رتبۂ محبوبی و مرادی یافت
چہ ارواح مشایخ علی الترتیب با روح نبی
علیہ السلام پیوستہ اند بہ محبت و متابعت و
خاصیت محبت الٰہی بدان واسطہ در ہمہ
سرایت کردہ و متابعت قولی وے صلعم آن کہ
سخن سالک آن بود کہ وے را بود و فعلاً آن کہ
برخلاف اشارت وے ہیچ فعلے نہ کند دینی و
دنیوی و ظاہراً آن کہ خود را از صفات مذمومہ
پاک دارد چنانکہ وے صلعم داشتہ و باطناً این کہ
حواس و جوارح را مرتب دارد چنانکہ او داشتہ۔

مراد ہوا اور یہ متابعت نبوی صلعم ہی کی برکت کا اثر ہے
پس جو شخص بواسطہ متابعت و رابطہ اتصال بہ ارواح مشایخ
کے آنحضرتؐ کی روح مبارک سے متصل ہو گیا اوسمین
محبت الٰہی کی خاصیت ظاہر ہوئی اور اوس نی مرتبہ
محبوبی و مرادی پا لیا کیونکہ ارواح مشایخ با ترتیب بسبب
محبت اور متابعت کے روح آنحضرت سے ملی ہین اور
محبت الٰہی کی خاصیت نے اون سب مین سرایت کی ہے
اور متابعت قولی آنحضرتؐ کی یہ ہے کہ سالک کے
منہ سے وہی بات نکلے جو آپ نے فرمائی ہو اور فعلی یہ
ہے کہ آنحضرتؐ کے اشارہ کے خلاف کوئی فعل
دینی یا دنیاوی نہ کرے اور ظاہری یہ ہے کہ صفات
مذمومہ سے اپنے کو پاک رکھے جس طرح آنحضرتؐ نے اپنی کو
پاک رکھا اور باطنی یہ کہ حواس اور جوارح کو مرتب رکھے
جس طرح آنحضرتؐ نے مرتب رکھا۔

قولہ ثم افعل مراقبة وحدة الوجود ثانیاً التی ھی عین معنی الکلمة الطیبة

اقول شریعت اقوال است و طریقت افعال
و حقیقت احوال و معرفت راس المال طہارت
شریعت از آب و خاک است و طہارت طریقت
بہ تخلیہ از ہوا و ہوس و طہارت حقیقت خلو قلب
از ماسوی اللہ پس ہر کہ گمان برد کہ عبور از
حجب بشریت و وقوف بر اسرار طریقت و حقیقت

مین کہتا ہوں شریعت اقوال ہین اور طریقت
افعال اور حقیقت احوال اور معرفت راس المال
طہارت شریعت پانی اور مٹی سے ہے اور طہارت
طریقت تخلیہ ہوا و ہوس سے اور طہارت حقیقت قلب کا
ماسوا اللہ سے خالی ہونا ہے تو جو شخص یہ سمجھے کہ حجابات
بشریت سے عبور اور اسرار طریقت و حقیقت پر وقوف

بدان چیز است که مخالف شریعت است فقد
طغی و غلبت علیه الضلالة شیخ نجم الدین
کبری گوید که شریعت مثل کشتی است و طریقت
مثل دریا و حقیقت مثل دُر پس آن که دُر خواست
تا بر کشتی سوار شده در دریا نیاید دُر بکف نیارد
پس اول شئ که واجب است بر طالب
شریعت است و آن عبارت است از اوامر
آلهیه دنیویه از غسل و وضو و صوم و صلوٰة و غیر ذلک
و طریقت اخذ بالتقوے را گویند و حقیقت وصول
الی المقصد و مشاهدۂ نور تجلی را پس می فرماید
که بعد ملازمت اتباع شریعت مراقبۂ وحدت
وجود کن که آن عین معنی کلمۂ طیبه لا اله الا الله
است . بدان که مراقبه اقرب طرق الی الله است
من حیث التقرب الی الله ولیکن این مطلقًا
نیست بلکه بنسبت اہل جاذب جیه که مراقبه
غیر وے را اقرب طرق نیست چه سالک
محتاج است بسلوک بالاسماء والمجاهده و
مراقبه گویند رویت جناب حق را بعین بصیرت
بر دوام مع تعظیم مذہل و جذب حاصل و سرور
باعث و شوق حادث . صوفیه گویند مراعاة السر
لاطلاع الحق فی لحظة ولفظة علی

مخالف شریعت سے ہے وہ گمراہ ہے اور اس پر
گمراہی غالب ہے شیخ نجم الدین کبرے کہتے ہیں کہ
شریعت کشتی کی طرح ہے اور طریقت دریا کی طرح اور
حقیقت موتی کی طرح پس جو شخص موتی چاہے جب
تک وہ کشتی پر سوار ہوکے دریا میں نہ جائیگا موتی
نہ ملےگا پس اول چیز جو طالب پر واجب ہے وہ
شریعت ہے یعنی اوامر الٰہیہ دنیویہ جیسے غسل و وضو
و صوم و صلوٰۃ وغیرہ اور طریقت تقوے اختیار
کرنے کو کہتے ہیں اور حقیقت مقصد پر پہونچنے اور
نور تجلی کے مشاہدہ کرنے کو پس فرماتے ہیں کہ بعد
ملازمت اتباع شریعت وحدت وجود کا مراقبہ کرو
کہ وہ عین کلمۂ طیبہ لَا اِلٰہَ اِلَّا اللہ کے معنی ہیں۔
واضح ہو کہ مراقبہ خدا کی راہوں میں سب سے
نزدیک راہ بہ حیثیت خدا کے تقرب کے ہے مگر
نہ مطلقًا بلکہ بہ نسبت اہل جاذب کے کیونکہ غیر
اہل جاذب کا مراقبہ اقرب طرق میں نہیں ہے
اس لیے کہ سالک سلوک اسماء اور مجاہدہ کا محتاج
ہے اور مراقبہ حق کو چشم بصیرت سے ہمیشہ دیکھنے
اور تعظیم مذہل و جذب حاصل و سرور باعث و شوق
حادث کو کہتے ہیں صوفیہ کہتے ہیں کہ ہر بات میں اور ہر وقت
انکشاف از حقیقت کا پاس و لحاظ اس معنی میں ہونا چاہیے

معنی قوله تعالی افمن هو قائم الی آخره
و مراقبه ماخوذ از رقابت است بمعنی محافظت
یا از رقوب بمعنی انتظار و نیز بمعنی مراصدت و آن
قریب است از معنی حفظ و انتظار - و در اصطلاح
اہل حقیقت مراقبه استدامت علم عبد است
باطلاع الرب فی جمیع احواله و بعضی گویند
هی مراعاة السر بملاحظة الحق
مع کل خطرة و قیل هی تسلیط هیبة
الحق و نظره علی القلب و سائر الاعضاء
فی کل حرکاتها و سکناتها - قال الله کان
علیکم رقیبا و قال علیه السلام
لجبرئیل لما سئل عن الاحسان
ان تعبد الله کانک تراه فان لم تکن
تراه فانه یراک فقوله فان لم تکن
تراه فانه یراک اشارة الی حال المراقبة
پس مراقبه اقرب طرق الی الله است من
حیث التقرب الیه و این بعینه معنی نفی
و اثبات اند چه که مراقبه ملاحظهٔ اثبات وحدت
وجود آلہی است در باطن و این معنی بعینه معنی
لا اله الا الله است زیرا که نتیجهٔ ذکر نفی و
اثبات مراقبه است چه حقیقت نفی و اثبات

جیسا کہ ارشاد باری تعالی ہے اَفَمَن ہُوَ قَائِمٌ الخ اور مراقبہ رقابت
سے ماخوذ ہے محافظت کے معنی مین یا رقوب سے انتظار
کے معنی مین اور مراصدت کے معنی مین بھی ہے اور
یہ حفظ اور انتظار کے معنے سے قریب ہے اور اصطلاح
اہل حقیقت مین مراقبہ کے یہ معنی ہین کہ بندہ ہمیشہ
یہ یقین کرے کہ پروردگار اس کے ہر حال سے مطلع ہے
اور بعض کہتے ہین کہ یہ باطن کی نگاہداشت ہے بملاحظہ
حق مع ہر خطرہ کے اور بعض کے نزدیک ہیبت حق
اور اوس کی نظر کا مسلط ہونا ہے قلب اور کل اعضا کے
حرکات و سکنات پر اللہ تعالے نے فرمایا کہ وہ تمہارا
نگران ہے اور آنحضرت صلعم نے جبرئیل سے فرمایا
جبکہ اونھون نے مرتبۂ احسان کو پوچھا کہ اللہ کی عبادت
کرو گویا کہ تم اوس کو دیکھتے ہو اگر تم اوس کو نہین
دیکھ سکتے ہو تو وہ تم کو دیکھتا ہے پس آنحضرتؐ کا
ارشاد فَاِنْ لَمْ تَکُنْ تَرَاہُ فَاِنَّہٗ یَرَاکَ مین مراقبہ
کی طرف اشارہ ہے تو مراقبہ خدا کی سب سے نزدیک
راہ ہے بحیثیت اوس کے تقرب کے اور یہ بعینہ نفی اور
اثبات کے معنے ہین کیونکہ مراقبہ باطن مین اثبات
وحدت وجود الٰہی کا ملاحظہ ہے اور یہ بعینہ لا الٰہ
الا اللہ کے معنے ہین اس لیے کہ ذکر نفی و اثبات
کا نتیجہ مراقبہ ہے کیونکہ حقیقت نفی و اثبات

بالقلب است و بعضی گفته اند که توجه و مراقبه
یکی است و بعضی فرق باین چنین بیان می کنند
که توجه آن است که مقید متوجه مطلق شود و
هر ارادت و طلب در مطلق نماید و اشتیاق و
انتظار ظهور مطلق به کمال در نهایت است یا
در قرب نهایت که آن را مراقبه گویند۔

بالقلب ہے اور بعضے کہتے ہین کہ توجہ اور مراقبہ
ایک چیز ہے اور بعضے یہ فرق بیان کرتے ہین کہ توجہ
یہ ہے کہ مقید مطلق کی طرف متوجہ اور اوس کی ارادت
وطلب مطلق ہی کے لیے ہو اور اشتیاق اور انتظار ظہور
مطلق کمال انتہا مین ہے یا قرب بہ انتہا کے جس کو مراقبہ
کہتے ہین۔

قوله من غير اشتراط وضوء وان وجد فهو اولى ولا في تخصيص وقت
دون وقت ومن غير ملاحظة النفس دخولاً وخروجاً في مراقبة ولا من
ملاحظة حروف الكلمة الطيبة بل لا يلاحظ الا المعنى فقط في كل حال
قائماً او قاعداً او ماشياً او مضطجعاً او متحركاً او ساكناً شارباً او آكلاً

اقول وضو در مراقبه شرط نیست و اگر بود اولیٰ
است که به آداب باشد و اثرش زیاده تر
بود بلا تخصیص وقت و غیر وقت و بغیر ملاحظهٔ
نفس در دخول و خروج در مراقبه و بدون ملاحظهٔ
حروف کلمهٔ طیّبه بلکه ملاحظهٔ معنے باید در هر حال
خواه در حالت قیام باشد یا قعود یا مشی یا در
اضطجاع و یا بحالت حرکت یا سکون یا در
اکل و یا در شرب گویم طریقهٔ آن این که ذاکر
بلسان قلب لا اِلٰهَ تلفظ کند و جمیع
تعلقات قلبیه را نفی کند بعد از ان هم به لسان
قلب اِلّا الله تصور کند و بدان اثبات

مین کہتا ہون کہ وضو مراقبہ مین شرط نہین
اگر ہو تو بہتر ہے کہ یہ آداب سے ہے اور اوس کا
اثر زیادہ ہوگا بلا تخصیص وقت وغیرہ کے اور بغیر
ملاحظۂ نفس کے دخول اور خروج کے مراقبہ مین
اور بغیر ملاحظہ حروف کلمۂ طیبہ کے بلکہ صرف معنی کا
ملاحظہ چاہیے ہر حال مین خواہ حالت قیام مین ہو
یا قعود مین یا چلنے مین یا لیٹنے مین یا حرکت مین یا
سکون مین یا کھانے پینے کے وقت میرے نزدیک
اوس کا طریقہ یہ ہے کہ ذاکر زبان قلب سے لا اِلٰہ
کہے اور کل تعلقات قلبیہ کی نفی کرے پھر زبان
قلب سے اِلّا اللہ کہے اور اوس سے حق کا

وجود وحدانیت حق کند واگر باین طریقہ کند
حاجت بہ حبس نفس بہر حضور مذکور و وصول
ذہول از ماسوی اللہ ندارد پس ہرگاہ آسمین
مذکورین را بطریقین معلومین ذکر کرد بوجہ
آن صفوت وزکا نفس حاصل گشت وذاکر
باین ہر دو ذکر عارف باللہ و واصل الی اللہ
گردد پس بجز این بہر معرفت حق حاجت
بہ طریقۂ دیگر ندارد کما لا یخفی علی
من فعل۔

وجود یکتا ثابت کرے اور اس طرح کرنے مین حضور
مذکور اور ماسوی اللہ سے غفلت کے وصول مین
سانس روکنے کی ضرورت نہین پھر جب اوس نے
اسماء مذکورہ کا ذکر بطریق معلوم کیا اور اوس کی
وجہ سے صفائی اور برگزیدگی نفس مین حاصل ہوگئی
تو ذاکران ذکرون کی وجہ سے عارف باللہ اور واصل
الی اللہ ہوگیا اس کے سوا معرفت حق کے لیے کسی
دوسرے طریقہ کی حاصل کرنے کی ضرورت نہین
چنانچہ جس نے اس کو کیا ہے اوسپر مخفی نہین ۔

قوله وطريق المراقبة ان تنفي اينيتك اوّلاً والاينية عبارة عن ان يكون
حقيقتك وباطنك غير الحق سبحانه ولا تنفي الا هذا الاينية وهو معنى
لا اله ثم اثبت الحق في باطنك ثانيا وهو معنى الا الله

اقول وطریق مراقبہ آن است کہ نفی کن اوّلاً
اینیت خود را واینیت عبارت است ازین کہ
حقیقت و باطن تو غیر حق باشد پس نفی ہمین
زعم غیریت کنی کہ این باشند معنی لا الہ
واثبات حق کن در باطن کہ این بوند معنی الا اللہ
باید دانست کہ اینیت عبارت است از بودن
قلب محجوب بہ وجود امکان واثبات وجود
حق در آن عبارت از مشاہدہ وجود اللہ است در
قلب پس مادام کہ قلب محجوب بود بوجود امکانی

مین کہتا ہون کہ مراقبہ کا طریقہ یہ ہے کہ اوّلاً اپنی
اینیت کی نفی کرو اینیت یہ ہے کہ تمھاری حقیقت
اور تمھارا باطن غیر حق معلوم ہو تو اسی خیال غیریت
کی نفی کرنا چاہیے لا الہ کے یہی معنی ہین ۔ اور
باطن مین حق کا اثبات کرو کہ الا اللہ کے یہی
معنی ہین جاننا چاہیے کہ بسبب وجود امکانی قلب
کا محجوب ہونا اینیت ہے اور اس وجود امکانی مین
اثبات وجود حق قلب مین وجود الٰہی کے مشاہدہ سے
عبارت ہے پس جبتک کہ قلب وجود امکانی سے محجوب

وجود حق مشاہدہ نہ گردد وحق تجلی نہ کند دران ابدًا
ودانستہ نہ شود طریق توحید وطالب عارف باللہ
حق المعرفت نہ شود **سوال** وجود امکانی کہ
مجازی ظلی است چگونہ حاجب ومانع از شہود
وجود حقیقی اصلی تواند بود **جواب** وجود امکانی
حجاب می گردد بہ نسبت اہل حجاب کہ محجوب اند
بہ وجوب امکانی در قلب کالعمی فی العین
کہ مادامیکہ قلب محجوب بدان حجاب بود نور وجود
مشاہد نہ گردد چنانکہ بچشم کور نور آفتاب نتوان دید
با این ہمہ کہ آفتاب موجود لنفس الامر سیت ونورش
ظاہر دو عالم است فافہم

رہے گا وجود حق کا مشاہدہ نہ ہوگا اور حق اوس مین
کبھی متجلی نہ ہوگا اور طریق توحید کا علم بھی نہ ہوگا اور
طالب کما حقہ عارف باللہ نہ ہوگا **سوال** وجود
امکانی کہ جو مجازی ظلی ہے شہود وجود حقیقی اصلی
کا حاجب ومانع کیسے ہوسکتا ہے **جواب** وجود
امکانی بہ نسبت اہل حجاب کے حجاب ہوجاتا ہے
جن کے قلب پر وجوب امکانی کا پردہ پڑا ہے جیسے
نابینائی آنکھ مین ہے جب تک قلب اوس حجاب سے
محجوب رہتا ہے اوسے نور وجود کا شہود نہین ہوتا جیسے
اندھے کو نور آفتاب نظر نہین آتا باوجود اين ہمہ کہ آفتاب
موجود ہے اور اوسکی روشنی پھیلی ہوئی ہے پس سمجھو

قولہ فان قلت اذا کان الوجود واحدا وغیرہ لیس بموجود فای شیء
ینفی وای شیء یثبت

اقول یعنی اگر گوئی کہ چون حسب تقریرات
سابقہ ظاہر ومبرہن گشت کہ وجود مطلق واحد
است غیر او موجود نے پس نفی کرا کنیم واثبات کرا

مین کہتا ہون کہ اگر یہ کہو کہ جب حسب تحریرات سابق
ظاہر ہوا کہ وجود مطلق ایک ہے اوس کا غیر موجود
نہین تو ہم کس کی نفی کرین اور کس کا اثبات کرین

قولہ قلت وہم الغیریۃ والاثنینیۃ نشأ للخلق وہذا الوہم باطل فلا شان ینفی
ہذا الوہم ثم اثبت الحق سبحانہ فی باطنک ثانیًا

اقول گویم کہ آن وہم غیریت ودوئی است
کہ این را باطل باید کرد وحق را ثابت وطریقہ
آن بالا رفت

مین کہتا ہون اس کا جواب یہ ہے کہ وہ وہم
غیریت اور دوئی ہے جس کو باطل اور حق کو ثابت
کرنا چاہیے جس کا طریقہ اوپر بیان ہوچکا۔

قولہ ایہا الطالب اذا غلب علیک الحال بفضل اللہ وکرمہ لا تقدر علی نفی
انیتک الوہمیۃ بل لم تبق فیک الا اثبات الحق سبحانہ تعالی رزقنا اللہ تعالی
وایاکم ہذا المقام بحرمۃ النبی وآلہ الامجاد

اقول ای طالب ہرگاہ کہ بر تو حال غالب شود بفضل
خدا و کرم وی قدرت بر نفی انیت وہمیہ خود نتوانی
داشت بلکہ نخواہد ماند در تو مگر اثبات حق روزی
دہد ما را و شما را خدائے بزرگ این مقام بحرمت رسول
و آل وی کہ بزرگ اند این اشارہ بہ جذبۂ تعلق
قرب ایجادی حق است کما اشار الیہ تعالی اللہ
یجتبی الیہ من یشاء ہذا آخر ما اردنا شرح
ہذا الصحیفۃ الشریفۃ اللہم کما انعمنی
من تیسیر اتمامہا فیسر لنا تمام معرفتک
و تمام توفیقک و تمام مغفرتک و
تمام رضوانک۔

مین کہتا ہون ای طالب جسوقت تجہپر خدا کے فضل اور
کرم سے حال غالب ہوگا تو نفی انیت وہمیہ کی تجہ مین
خود قدرت باقی رہیگی بلکہ اثبات حق کے سوا تجہ سے
کچہ نہ ہو ویگا اللہ تعالی ہم کو اور تم کو یہ مقام بحرمت آنحضرت
صلی اللہ علیہ وسلم اور اون کی اولاد برگزیدہ کے عطا کرے
اس سے جذبۂ تعلق قرب ایجادی حق کی طرف اشارہ
ہے چنانچہ اللہ تعالی فرماتا ہے کہ اللہ جس کو چاہتا ہے
برگزیدہ کرتا ہے۔ یہ اوس چیز کا ختم ہے جسکا ہم نے ارادہ
کیا تھا یعنی اس صحیفہ کی شرح یا اللہ جسطرح تو نے ہمین اس شرح
کی بآسانی اتمام کی نعمت بخشی اوسیطرح ہماری لیے اپنی پوری
معرفت و مغفرت و بخشش و خوشنودی آسان فرما

بفضل اللہ العلی الاقدر قد تم ترجمۃ ہذا الکتاب علی ید العبد الاحقر علی حیدر غفر لہ
اللہ العلی الاکبر نہار سابع وعشرین یوم الثلثاء من شہر صفر المظفر سنۃ اثنی و اربعین
وثلث مائۃ بعد الالف من ہجرۃ النبی المطہر علیہ صلوۃ اللہ وسلامہ دائما ما طلع
الشمس و لمع القمر اللہم تقبل منا ہذا السعی کما تقبلت عن اسلافنا و انعمنا کما انعمت
علیہم برحمتک ومنک وارزقنا معرفۃ تامۃ واجعلہ لنا خیر رفیق واہدنا الی
سواء الطریق وآخر دعوانا ان الحمد للہ رب العالمین والصلوۃ والسلام علی رسولہ
حبیبہ سید المرسلین وعلی آلہ واصحابہ واولیاء امتہ اجمعین آمین ثم آمین

اشتہار

قاضی محمد نظام علیخان محلہ مفتی گڈھی کاکوری ضلع لکھنؤ